



السفر الثاني في كتاب الشامل

بحقاييق لادلة العقلية و اصول المسابيل

الفهولا نا امير المؤمنين

و هلال ماله ال محمد صلوات الله عليه و عليهم اجمعين

من اظهر الله بهما العلوم الغلوية و البالغة الهاشمية

ابو الحبيب يحيى بن حمزة بن سواد الله

نفع الله سيرة كما نفع بعلمه و هدايا هديه و افاد عليا وكم

M K Shirazi

۹۷۸۵

کتابخانه مجلس شورای ملی	شماره ثبت کتاب
کتاب الشامل (تقریر) جلد ۲	۸۶۳۳۳
مؤلف ابوالحسن محسن بن حمزه	
موضوع	
شماره قفسه	
۹۶۸۲	

خطی - فهرست شده

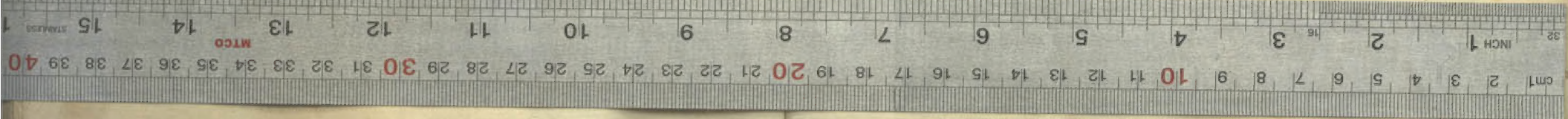
۹۶۸۲



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
**اللَّهُمَّ زِدْنَا عِلْمًا تَنْفَعُنَا بِهِ يَكْرِهِيهِ**  
**الْقَوْلُ فِي الرَّجْعِ عَلَى الْمَلَأَةِ**  
**رَجْعُوا** أَنَّ الْعَوَالِمَ كُلَّهَا مُحَدَّثَةٌ الصُّورِ قَدِيمِ الْمَوَادِّ. وَأَنَّ النُّورَ وَالظِّلْمَ  
قَدِيمَاتٍ وَأَنَّ لِعَالَمٍ مَتَرَجٍّ مَتَمَّا **وَيَجْنُ فَبِالْخَوْضِ** فِي نَقْلِ هَذِهِ الْهَذَائَاتِ  
الَّتِي كُنَّ وَهِيَ وَالْحَرَكَاتُ الَّتِي قَرَّرُوهَا. وَفَسَادُهَا وَفُتْلَانُهَا. نَذْكُرُ حَقِيقَةَ الْعَوَالِمِ  
فِي النُّورِ وَالظِّلْمِ. وَبَيَانُ مَعْقُولِيهَا كَيْذَا أَوْضَحْنَا حَقَائِقَهَا نَقْلًا بَعْدَ ذَلِكَ  
مَذَاهِبِهِمْ وَأَفْطَلْنَا لِنَعُونَ اللَّهُ تَعَالَى **اعْلَمُوا** أَنَّ الْحَقَّ عِنْدَنَا نَا بَتِ  
اسْتِثْنَاءَهُ الْإِحْتِمَامَ لَيْسَ نَفْسُ كَوْنِهَا احْتِمَامًا لِحَقِّهَا أَنْ تَكُونَ لِمَرْجِعٍ بِالْإِنْسَانِ  
إِلَى اعْتِرَاضٍ قَائِمٍ بِهَا وَأَنَّ الظِّلْمَ لَيْسَتْ عِبَارَةٌ عَنْ امْرُئٍ مُحَقَّقٍ وَجُودِي بِهَلْ  
الْمَرْجِعُ بِهَا إِلَى عَدَمِ النُّورِ **أَمَّا النُّورُ** فَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ عَرَضًا قَائِمًا  
بِحَقْلِهِ وَجُوهٍ **أَوَّلُهَا** أَنَّ الْإِحْتِمَامَ الْمُسْتَفِيدَ وَالْمُظْلَمَ مُشْتَرِكٌ فِي  
كَوْنِهَا احْتِمَامًا وَمُتَبَايِنٌ فِي الصُّورِ وَالظِّلْمِ فَبَعْضُهَا مُهَيَّئٌ وَبَعْضُهَا مُظْلَمٌ  
فَالَّذِي اشْتَرَكْتَ فِيهِ مَعَايِرَ الْمُعْتَقَى لَدِي أَفْرَقْتَ فِيهِ وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ مَكْنً  
وَجِبَلًا تَكُونُ احْتِمَامِيَّةً مَعَايِرَ لِلْمَقْصُودِ وَالظِّلْمِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ **وَتَانِيهَا**

الاجتماع

أَنَّ الْجِسْمَ الْوَاحِدَ يَتَيْنِ مَظْلَمًا بَعْدَ أَنْ كَانَ مُصَيِّطًا وَمُصَيِّطًا بَعْدَ أَنْ كَانَ مَظْلَمًا  
وَجِسْمِيَّتُهُ بَاقِيَةٌ فِي هَذَا جَرَّ لَئِنْ وَجَّهَ هَذَا إِلَى لَهْ عَلَى أَنَّ الْمُسْتَفِيدَ هُوَ الْمُسْتَفِيدُ  
فَإِنْ كَوْنُهُ جِسْمًا مَعَايِرَ لِهَذَا لَوْ صَدَّقَ وَهِيَ النُّورُ وَالظِّلْمُ **وَتَالِثُهَا**  
أَنَّ الشَّيْءَ إِذَا طُبِعَتْ مِنْ دَاخِرِهِ لَافَقَ اسْتِصْغَارَ وَجْهِهِ الْأَرْضِيَّةِ الْوَقْتُ لَوْ  
وَلَوْ كَانَ النُّورُ جِسْمًا لَا اسْتِحْصَالَ حَصُولَهُ فِي الْوَقْتِ لَوْ أَحَدٌ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ  
لَا اسْتِحْصَالَ الْبُطْنِ عَلَى الْإِحْتِمَامِ وَالنُّورِ فَدَحْصَلِدِ فَعَهُ وَاحِدَهُ فَادَّ الْقَوَى  
غَيْرَ الْجِسْمِ **وَرَابِعُهَا** أَنَّ الشَّيْءَ إِذَا كَانَتْ مُخَادِيَةً لِكُلِّ هَذِهِ الْبَيْتِ  
صَارَ مُسْتَفِيدًا فَإِذَا سَدَّ نَا الْكُوَّةَ صَارَ الْبَيْتُ مَظْلَمًا فَلَوْ كَانَ الصُّورُ جِسْمًا  
لَبَقِيَ فِي الْبَيْتِ خَالِ سَدِّ نَا الْكُوَّةَ وَكَانَ جِلْدًا لَا يَصْبِرُ الْبَيْتُ مَظْلَمًا عِنْدَ السَّدِّ  
فَنَبَتْ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الصُّورَ عَرَضٌ **وَأَمَّا الظِّلْمُ** فَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَرْجِعَ  
بِهَا إِلَى عَدَمِ النُّورِ أَمْرَانِ **أَحَدُهُمَا** أَنَّ خَالَ الرَّجُلِ الْبَصِيرِ فِي الظِّلْمِ النَّاسِ  
كَلَامُ الْأَعْيُنِ ثُمَّ أَنَّ الْأَعْيُنَ لَا يَدْرِكُ الظِّلْمَ أَبَدًا لَعَدَمِ بَصَرِهِ فَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ  
الظِّلْمُ عِبَارَةً عَنْ كَوْنِ الْبَصِيرِ لَا يَدْرِكُ شَيْئًا فَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ لظِّلْمِ  
أَمْرًا عَدَمِيًّا **وَتَانِيهَا** أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اجْلَسَ فِي السَّبِيلِ الظِّلْمِ أَوْ  
مِنْ الْمَنَارِ وَاسْتَأْنَأَ أَحَدًا بَعِيدًا مِنْهَا فِي الظِّلْمِ فَإِنَّ الْبَعِيدَ مِنَ الْمَنَارِ يَرَى الْقَرِيبَ مِنْهَا  
وَلَا يَكُونُ الْهَوَى الَّذِي يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَظْلَمًا مَانِعًا بِالْمُسْتَفِيدِ الْبَيْتِ فَلَوْ كَانَتْ لظِّلْمِ  
أَمْرًا حَقِيقِيًّا لَمَا اخْتَلَفَ الْحَالُ فِي كَوْنِهَا مَانِعًا بِالْمُسْتَفِيدِ إِلَى التَّخَصُّصِ فَنَبَتْ بِمَا ذَكَرْنَا  
أَنَّ الظِّلْمَ عَدَمُ النُّورِ فَهَذَا هُوَ الْقَوْلُ فِي حَقِيقَةِ الظِّلْمِ وَالنُّورِ بِحَقِّ تَرْبِيهِ  
عَلَى التَّحْقِيقِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ **فَإِذَا عَرَفْتُمْ** هَذَا فَاعْلَمُوا أَنَّ مَقْصُودَ





الكلام عليهم يتضح بيان الاحكام التي يمتثلونها للنور والظلمة ثم يذكر بطلان  
مغالبتهم فيكون العالم متوحدًا من حيث هو ثم يذكر كيفية هذا الامتزاج ونور  
الانوارات المتوجهة عليهم ثم يذكر شهادتهم فلا جرم رتبنا الكلام في الرد  
عليهم على فصول خمسة

### الفصل الاول

في بيان الاحكام التي تدعى انما واجبه للنور والظلمة ومجمل ما ذكرناه  
من لاحكام اربعة **الحكم الاول** دعوتنا لتبوية ان النور والظلمة  
قديمان وان المزيج بينهما الى نفوس الاحياء وقالوا ان كل واحد منهما  
اجناس خمسة واحد منها روح واربعه ابدان فروح النور هو النسيم  
والابدان الاربعة هي النور والماء والنجس والماء وقالوا ان الروح  
الذي هو النسيم لم يزل يتجول في هذه الابدان الاربعة واما الظلمة  
فهي اجناس خمسة كالنور واحد منها روح والابدان الاربعة فالروح  
من الظلمة هو البخاخات وابدانها اربعة الظلمة والخرق والسموم والصبأ  
**ثم جعلوا** ابدان النور مختلفة فيما بينها وسموها ملكة  
وجعلوا ابدان الظلمة مختلفة فيما بينها وسموها شياطين الى غير ذلك من  
الخرافات التي هي هوى وعمايات ومضاجك وصلالات لا يلبث عقلاؤها  
من له ادنى منسكه من عقل ولا يصغي اليها من له فطانه ويميز بل هي تخفى من  
فأبها وسين على متعاطيها واما انما اقرنا بها لغرضين اما اولها فليطلع  
الطائر على ضعفها وثباتها في انفسها وتدافعها وكفى بذهاب بطلانها  
ان يثاقض بعضها بعضا ويكون متبادا معاكب لنفسه واما ثانيها فليرد ادب

الموحدون شكرا لله تعالى في الهداية الى حقيقته واستخراج صدوره  
توحيده وتبديدهم عن التفتيح لهذه الزدالة والوقوف على حقيقة الصلاة  
**والذي يتضح لي والعلم عند الله**  
من مذهب هؤلاء المتنوية ان الذي يعنونه بهذه الانوار عالم العقل وقواه  
ويعنون باجناس الظلمة عالم الطبيعة وقواه وان الانسان مؤكب من  
العالمين جميعا وانهم موافقون للفلاسفة في المعنى ولهذا قسموا الانوار  
الى خمسة وهي الذي اراه الفلاسفة بالعقول المحررة وقسموا اجناس الظلمة  
خمسة وهي التي اراها الفلاسفة بالنفوس العالكية والواحد من انوار  
الخمسة هو الله تعالى فيقولون عندي ينزل مذهب المتنوية على هذا لانا  
نعلم بالضرورة علما اوتيا استحالة حصول هذه الاحكام الارضية والسمائية  
وجميع العالم عن الظلمة والنور كما سننبط كلامهم في فوطهم بالامتزاج  
**والاعتراف** على ما ذكرناه يتضح بمنسكين المستكبر الاول  
انا قد رد لنا فيما سلف على حدوث الاحتمام فان كان الحق ما قالوه من كونها  
حسبين لزم القول بحدوثها ونيل كونها قديمين وان كان الحق ما قلنا  
من كون النور عرضا لزم ايضا القول بحدوثه لاجل حدوث الاحتمام كما  
الى الجمل واستحالة سبق الكمال على تحله واما **الظلمة** فان كانت  
امرا عديتيا كما قلناه فلا كلام في بطلان كونها حسبا وفساد القول بغيرها



وان كانت ضئيفة فهو يتبينه كان الاله على حده ونهاك لا لمة على حده وتلاوه  
 من غير فرق **المسألة الثانية** اننا نقول لهم اليس ان احسان مستوكة في  
 حقائيقها ومعقولاتها ثم هي مفترقة فبعضها نور وبعضها ظلمة ثم النور في  
 نفسه منقسم الى انواع على رعيكم مع اشتراكها في كونها نورا والظلمة في  
 نفسها منقسمة الى انواع على كونها مشتركة في كونها ظلاما فنقول اذا اشتراك  
 في امر ثم افرقت في امر اخر فلا بد من امر لا يخلو اختصت بهذه الاوصاف  
 التي كانت لاحاطتها مختلفة وليس ذلك امرا راجع الى ذواتها لانها مشتركة في  
 حقايق ذواتها ولا يميز يكون لادما لذواتها فلم يبق الا ان يكون اقترانها  
 لاجل الفاعل المختار وهو الذي لا يميز بين متماثلاتها وبابين مختلفات  
 وبعدها من متماثلاتها وهو الله تبارك وتعالى واذا انت **تر هذا**  
 فكل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث فاذن النور والظلمة محدثان  
 وهذا هو المطلوب **مطل ما قالوه** من قدم النور والظلمة ونبتا منها محدثان  
 كما قلناه **الحكم الثاني** اعتقدت لتوينة ان احسان الانوار  
 لا نهاية لها من جهات جهات وانما متناهية من جهة التخت وان احسان الظلمة لا  
 نهاية لها من جهات خمس وانما متناهية من جهة النور **تر رعو** انهما مثلا  
 واختلفوا في كيفية الملا فاه فرغم بعضهم انهما متماثلان وزعم بعضهم ان  
 بينهما فرجه **واجتجوا** لما راعوه من عدم التناهي للنور من جهة النور  
 وعدم التناهي للظلمة من جهة التخت بان قالوا الجيش يشهد بان الاحسان  
 النورانية صاعدة ابدا وصاعدة اما هو بطبيعتها وان الظلمة هابطة ابدا

وهو بطبيعتها

وهو بطبيعتها اما هو بطبيعتها فلو كان النور متناهي من جهة النور لكان  
 يجب ان يكون تصاعده اكثر من تصاعده الان ولو امكنه لعقل لان ما كان  
 بالبطيغ تصاعده استحال تناحده عند الامكان **وهكذا الحال** في الظلمة فانه  
 كان يلزم ان يكون هبوطها اكثر من هبوطها الان ولو كانا كذلك  
 لاستحال تلاقيهما فلما كان تلاقيهما محتمولا علمنا انه لم يبق من الجهات  
 شي حاليا عنهما وفي هذا ما تريد من عدم تناهيهما **والاعتراض**  
 على ما راعوه من عدم التناهي على الانوار والظلم يتضح باوجه ثلاثة **الوجه الاول**  
 الاستمرار في صرف المطالبه لهم بتقرير ما قالوه وبفتح ما توهوه فان في  
 والابطال المكروه الحيا ما لهم عن اعتقادها وزجرا لمقاتلتهم فيها اذلا  
 مستند لهم فيها الا هذا بان الجاهل والجهل انما يبار **الوجه الثاني**  
 اننا نقول ان العرض الالهى والمقصود الاعظم الذي نحاوله هو بيان  
 ان هذا العالم بما فيه من الانوار والظلم صانعا حكما مدبرا عليهما  
 فحق حصل هذا المقصود فقد تم عرضنا ونجز مطلوبنا وسواء قد رانا بعد  
 ذلك ان العالم في نفسه متناه او غير متناه فان فقد العلم بتناهيه لا يضر **عليه**  
 خلا لا يحد وثم وان له محدثا فاذا حصل لنا هذا ان الامران فقد كل  
 المطلوب **الوجه الثالث** ان نقرر ان العالم في نفسه متناه **وهو**  
 وبسببه اننا نقول ان العالم وضع فيه الزيادة والنقصان وما صح فيه الزيادة  
 والنقصان كان متناهي فاجدا العالم محكوم عليه بالتناهي وانما قلنا



ان العالم تصح فيه الزيادة والنقصان فهذا ظاهر لا شك فيه ولا مرية  
 واما قلنا ان كل ما صح عليه الزيادة والنقصان كان متناهي فلا  
 لو قدرنا ان الله اوجد الان من الخواص مثل نصف العالم فنهنا ما الى  
 ما كان موجودا من قبل ثم جعلنا العالم واحد من غير هذه الزيادة  
 جملة اولي العالم مع هذه الزيادة جملة ثانية ثم اطبقنا في الوهم بين  
 الجملتين فليس يحل الحال امان يظهر التفاوت من الجانب الاخر ولا يظهر  
 فان لم يظهر فهو محال لاستحالة ان يكون الشيء مع غيره كقولهم مع غيره  
 وان ظهر التفاوت كانت الجملة الناقصة متناهية والجملة الزائدة راجت  
 عليها لمقتضى نصف العالم والمتناهي اذا ضم الى المتناهي كان متناهي فاجب  
 الحكم على كون العالم متناهي وهذا هو المطلوب **فاما ما قاله**  
 استدلالا على عدم التناهي في النور والظلمة من ان الاجزاء التوراتية  
 تصعد ابدا ولا تجزأ المظلمة تهبط ابدا **فالجواب** عنده من وجهين  
 اما اولهما فنقول هذا على عوارض وانما اخذ عن سلك الحق وازورنا من غير  
 مسلم فان القول بالاحتمال التوراتية ضاعده لطباعتها والاحتمال المظلمة  
 هابطه لطباعتها باطل اما عند اهل الاسلام فلان الاحتمال في الاحتمال  
 يستحيل فيها ان تكون متعينة كما يطباعتها لان الجسم عند فهم يستحيل فيه  
 ان يكون متعينا لذاته من اتما عند الفلاسفة فلان الصعود والهبوط  
 عندهم حركة مستقيمة والحركة المستقيمة على الافلاك مستحيلة ومن  
 شان حركاتها ان يكون دورية والحركة المستقيمة واجبة كارتعونه

اما كونها في الجوار  
 الضمير به فيستحال  
 ان تكون الحركات المستقيمة

واما ثانيا فبانا سئلنا كم ما ذكرتم فيه تفكرون ان يكون قوة  
 الاحتمال التوراتية جملة فارغة تنتهي عندها وتحت الاحتمال المظلمة  
 جهة فارغة تنتهي عندها ولكن النور والظلمة لا يمكنها الحصول في  
 هذه الجهة لما منع بينهما من الحصول فيها واذا كان هذا الاحتمال ممكنا  
 لم يمكنهم القطع بعدم النتائج فيهما لا بعد بطلانه ولا سبيل الى ابطاله الا  
 بهذين لا ينفيد ولا يجدي فبطل ما توهموه **الحكم الثالث**  
 ذهب المتوهم ان النور خير منه لا يفعل الشر وان الظلمة شر كل ما لا يفعل  
 شيئا من الخير وبنا هذا على ان الالام قبيحة كلها وان الملائكة حسنة كلها  
 وان الفاعل الواحد لا يكون فاعلا للشر والخير جميعا فثبتوا عند ذلك  
 مؤثرين احد فاما موجب الخير وهو النور والثاني موجب للشر وهو الظلمة  
**والاعتراض** على ما يرونه من هذه الحقايق المستحقة والتوهم  
 المدعوم من وجهين اما اولهما فنقول ما يروهاكم على هذه الاصل الرديء  
 التي توهموها والا فادرك المختصم الذي كذبتموها من تعليق هذه الامور  
 بالظلمة والنور وما يستلزم عن تعليلها فاعل احكم من نعمتها فقدرها علم  
 حقائيقها فانقضا ودبرها من غير حاجة منكم الى تقرير هذه الالهام التي  
 لا تشك بها ولا اعتصام **واما ثانيا** فهذا باطل بغير كثير منها ان  
 الظلمة تستلزمها من عبادة والصعود عليهم ومنها ان الظلمة تعين  
 على النوم والاستراحة والتمتع بما ينع منها ولا تاتي معه ومنها  
 ان ادملة الفطر الى الاشياء المشرقة فتستبد البصر والاشياء المتوعدة تحبها



وسنعه في بعض الاوقات • ومنها ان النظر الى سواد شعر الجارية المحتشاة  
وسواحد قتها الذي من النظر الى بياض شعر الجوز وبياض برصها • ومنها  
الغاسق الموصل لعشوقه قد مضي طول الليل وبكره الصبح فثبت عنده  
التصور ان النور يحصل منه الامور المكنوزة التي تفرقها الطبايع • وان  
الظلمة تحصل منها الامور المحبوبة التي تلامس المنعوت ويحبها وفي هذا بطلان  
ما دعوه من اضافته كل خير الى النور وازادته كل شر الى الظلمة •

**فاما ما قالوا من ان الالام قبيحة كلها والملاي حسنة كلها**  
فتبين في تقريره في الحكمة عند الكلام في الخسب والتعجب عيشة  
**الحكم الرابع** اتفقت الشؤبة على كون النور خيرا قاذرا عالما لذاته  
سيمعا بصيرا متحركا لذاته • ثم اختلفوا في القوة على هذه الادراكات  
فذهبت الديبائية الى ان القوة على هذه الادراكات الحسنة قوة واحدة  
والسكت الادراكات مختلفة لاختلاف الالات والافهي قوة واحدة  
واما المسانوية فقد زعموا ان القوى في نفسها مختلفة وان قوة القدرة  
مغايرة في نفسها لقوة العلم وهكذا القول في قوة السمع والبصر  
وعبرهما من شارب القوى الخمس • واما الظلمة فاقوالهم فيها مختلفة فذهب  
الديبائية الى انها غير قاذرة ولا عالم ولا حية ولا بصيرة  
بل هي موات عاجز جاهل ولا يحس ايضا متحركة لذاتها بل هي زائدة  
وقالوا بان النور لما كان موصوفا بهذه الصفات كانت صفات حية  
والظلمة لما كانت ضد النور وجب ان تكون موصوفة بنسبة من هذه الصفات

لموصوفه

بل موصوفة بصيرتها • واما المزدكية فزعموا انها حية ولكنها غير عالمة  
ولا قاذرة ولا سبيغة ولا بصيرة • وذهب المانوية الى انها موصوفة  
بهذه الصفات ولكن الفرق بينها وبين النور هو انها تستعمل حيايتها  
وسمعها وبصرها في الشر والامور القبيحة والنور تستعمل مبدء  
الصفات في الخير وسائر الامور الحسنة الى غير ذلك من لبدع المستحقة  
والاقوال المرافقة **واختصوا** بقولهم بانها حيات قاذرة ان سميات  
بصير ان يقولهم وجدانية العالم خيرا وشررا وصلاحا وفسادا فالحير  
والصلاح يدلان على فاعل خير حكيم والشر والفساد يدلان على فاعل  
شرير فاستد والفعل لا يقدر الا من فاعله عالم حتى يسمع بصيرة ثم  
قالوا فاعل الخير لا يكون فاعلا للشر و فاعل الشر لا يكون فاعلا للخير  
بل الخير يحصل طبعا من فاعله والشر يكون طبعا من فاعله وكل واحد  
منهم لا يقدر على خلاف طباعه • ولهم شبهة زكية في الدلالة على  
كونها حيتين اعرضنا عن ذكرها ليزكها ووضوح بطلانها بالضرورة فلا  
حاجة بنا الى تقرير الدلالة على فسادهما **والاعراض**

على ما ذكرناه هاهنا انا نقول لهم ليس يخلو حال هذه الالات التي زعموا انها  
صادرة عن النور والظلمة بطبيعتها من الخير والشر والصلاح والفساد  
اما ان يكون صدورهما عنها بالطبع والايجاب والقدرة والاحتياض  
فان كان حصولها طبعا واجبا عنها فلا حاجة حينئذ اليها الى كونها قاذرة



وعالمين وخيبيين لان الانوار الواجبه بالطبع لا تنعقد الى الجوهرة والقدره  
والعلم كجوهي التخييل والتمثيل للامام وغير ذلك من الامور الواجبه  
بالطبع وان كان صدورهما عن القدره والاختيار حاد في كل وقت  
منهما ان يكون فاعلا للخير والشر جميعا وبطل قولهم ان النور لا يفعل  
الا الخير والظلمه لا يفعل الا الشر اذ من حق القادر على الشئ ان يكون قادرا  
على ضده وفي ذلك بطلان ما افترضه **فاما ما قالوه** استدلوا  
على كونهما جوهين قادرين من صدور هذه الانوار عنهما بالعلمه فتد  
مترجم اتان الاغراض ما يبدل على متاع عو له ونز يد هاهنا ونقول  
خاضل ما قالوه مبني على ان جميع ما في العالم من المخلوقات العظيمة صابرة  
عن النور والظلمه كالسحوات والارض والسموات والابواب والجمالات  
الكاينيات وكل عاقل يعلم بالضرورة بطلان هذه المقالة وهن ادها وان  
من جوار ذلك فقد افتر على نفسه بالمت ونا دى على عقله بالنقصان وما  
ذاك الا لان ما رفقوه لا يقضيه عقل ولا يحيط لاجد على بار وكيف لا  
ويحزن تعلم قطعا بالضرورة ان جميع الانوار من نور الاجسام واصغفها  
واهورها والبطء فكيف يحيط لعقل على بار صدور هذه الانوار العظيمة  
عنها ولو لا ما احدا الله على العلماء من الميثاق حيث قال لتبينت للناس  
ولا تكتمونه لاضرنا ضيحا عن ذكر هذه الجملة ولست بئنا عن الخوض  
في غمان هذه الضلالة ولكن لو نسكت الجاهل ما اختلف لنا في هذا هو الحكم  
على ما اعتقدوه من احكام النور والظلمه قد اختلفنا دها وبطلانها

الفصل الثاني

## الفصل الثاني في بطلان مقالة من بطل

مترجم

انفتحت النورية عن اخرهم ان حصول العالم وتكوينه من انوار  
النور والظلمه وانهما كائنا في الاول مناسبتين لثالث لهما مترجما  
في انفسهما وكان حصول هذا العالم من مزاجيهما **ويحزن الان**  
نشير الى حكاية بعض مذهبهم المستحقة واقوالهم المنها فيه التي تدبرها  
العقول ونكرها الاذمان وتظاهروا بذلك نعمه الله على المؤمنين حيث  
عصمهم بما ابداهم من الحج وخامهم على الخط في غمان هذه الضلالة لا تدبر  
انوارهم عن الخبير في عيون هذه المظاهرات ونحو الغشيم الله والخرام  
ان مبدا هذا الامتراج هو ان النور عندهم اجناس خمسة فاربعة منها ابدان  
وهو النور والكسور والريح واليا والخاص منها روح وهو النسيم  
والظلمه ايضا اجناس خمسة فاربعة منها ابدان وهي الظلمه والحر والبرق  
والضباب والخاص منها روح وهو البخاخات وترب عو ان ابدان الظلمه  
تصير برؤيها ورؤيها بصر ابدانها فغير من ابدان الظلمه في بعض  
الاوراق ما يشعلها عن الاصر ان برؤيها فنظرت الروح عند ذلك نظرة  
فراحت النور فيحمل روح الظلمه ابدانها على مخالطة النور فاجابها الى  
ذلك استوارتها ففتشت كهر روح الظلمه في تلك الابدان بحسبه عظيمة في صور  
سوقه قبيحة ثم قبلت جو النور فاختلطت الاجناس الخمسة النورية



بالاجناس الظلمية فخالط البؤخان النسيم فحصل منه هذا النسيم  
 الممزوج فما فيه من اللذة والترجيع على الانعش وحبوه الحيوان فهو من  
 النسيم وما فيه من الهلاك والادوى والافات فهو من البؤخان  
 وخالط الحريق النار فما فيه من الاضائة والمنفع فهو من النار وما فيه من  
 الاحراق والهلاك فهو من الحريق وخالط النور الظلمة فحصلت هذه الاشياء  
 الخليطة بخوالد الذهب والفضة والمياقوت وغيرهما مما فيها من الصفا والنجس  
 والنضارة والمنفعة فهو من النور وما فيها من الكدرة والخلط والبتة  
 والضره فهو من الظلمة وخالط السموم الرشح فما فيها من المنفعة فهو  
 من الرشح وما فيها من الكدرة والضره فهو من السموم وخالط الضباب  
 الماء فما فيه من الصفا والعدو به فهو من الماء وما فيه من القرب والافس  
 فهو من الضباب ثم رزقوا ان هذه الاجزاء الثورية لما بقيت ما سوت  
 في الاجزاء الظلمية وتحت حكمها نزل ايشان قديم فقطع منها اصول تلك  
 الجبود الخمسة الظلمية من غور غمقها ثم انصرف صاعدا الى موضعه  
 لما فرغ من قطعها ثم امر ملك عالم النور بعض ملكه فخلق هذا العالم  
 في عشر سموات وثمان ارضين وكبر عتاريب من عتاريب الظلمة تحت  
 هذه الارضين وغدا الى اكايب الشياطين فشدتهم في السموات ثم جعل  
 ملكين احدهما يحمل السموات والاخر يرفع الارضين ثم رزقوا ان  
 عالم النور سائر الشمس والقمر من جلدان يستصفي النور الذي اخرج

بالاجناس

بالاجناس الظلمية والشمس بنفسها مستصفي الانوار الممزوجة بسياطين  
 الحرق والشمس مستصفي الانوار الممزوجة بسياطين البرق ثم رزقوا ان النسيم  
 الذي في الارض يرفع العالم من السبع والتدبير والكلام الطيب و  
 اعمال البر التي تكون من المخلوقات ثم تود به الى ذلك القمر ثم يحفظه القمر  
 وهو مع رايته في اول الشهر ثم يدفعه الى فلك الشمس وهذا هو المارد  
 بنفسه في اخر الشهر ثم رزقوا ان الهمامة وهي روح الظلمة هي التي تصوت  
 الحيوانات في ارحام الائمة وفي غير الارحام من المواضع التي يتولد فيها  
 الحيوانات وهي التي تفتت النبات في الارض ولما يفعل ذلك لم يبد وهرما لا تخرج  
 ويبقى السدل ولما تصور الحيوانات في الارحام بقدر ما يكتملها من القوة  
 ومرة ذكرنا ومنه انش على قدر الهوى والمواد وفي المهيجه العالم في  
 الضكاح ليذوم ما تربه من مطاولة النور ثم قالوا ان الشمس في  
 استحصلت جميع ما في العالم من الانوار الممزوجة بدفعته الى النور الاعلى  
 فعند ذلك يرتفع الملك الذي كان يحمل الارضين ويدع الملك الاعلى خزانة  
 السموات فيحيط الاعلى على الاستدلال فتظهر حينئذ جود النور وملكه  
 فاذا رآه الظلمة ذلك تاهت للقتال والمجازبة فتخرجها الجبوت من حولها  
 فتخرج خافية مد عوزة الى قبر فبكان اعد لها ثم تبيد النور على  
 ذلك القمر بخرية تكون مقبلة من الارض الدنيا ثم يتدرج عالم النور حينئذ  
 من الظلمة وهذا هو معنى القيمة عندهم ثم لهم بعد هذا في بناء العالم



وعدج السحاب وانوارها والفلك ودورانها وصورة الارضين  
والوجود الذي يحتملها وما فيهم من الاسوار والحدائق والقناطر والخطوط  
والخرائط كلام كثير وهذا ان طویل فاما ان ذكرنا ذكره من هذه الاما  
وتقل هذه التماثيل فليست المناظر ما يلقى اليه من هذه التصويرات ويقتنع  
بمعنى من هذه التماثيل وليست هذه من خط العقل وفنائه

## والاعراض على هذه الخرافات

الحق كد بومها والترايب التي تحملوها لا يلقى بكتاها بلطاب في سعيها  
بالمناقضة والباطل بالبراهين والادلة ويكتفي في اختتامهم وترتيبهم  
مطالبتهم بتقرير ما زعموه وصحة ما كذبوه وتوهموه وانما الذي يتصدى  
له بالفساد والابطال هو قولهم بان العالم متروك من النور والظلمة  
ومعنى تدنايه بظلامه وجهان احدهما انا قد قررنا فيما سلف  
ان حقيقة النور عرض وان حقيقة الظلمة هو عدم النور واظهرنا وجه  
ما قلناه بالادلة فاذا اتى ما ذكرناه فنقول امتزاج العرض بعدم نيت  
لا يغفل ولا يتصور لان حقيقة الامتزاج هو انفصال احدهما عن الآخر وهو  
يحيل لانفصاله بغيره فاستحال ان يكون النور متزجاً بالظلمة كما قررناه  
وتأنيدها انا فنقول لو صح ما زعموه من ان العالم مركب من النور والظلمة  
لكان يلزم ان تكون هذه الاحتمال الكثيفة المظلمة مستبيرة والاكثون  
مستبقون في استنارتها الى الشمس والقمر وسائر الكواكب لما فيها من الاجزاء

النور

النور فلما علمت انها مظلمة جداً وانها محتاجة في الاستنارة الى الشمس  
والقمر يدل ذلك على انها غير مركبة منهما فيبطل ما قالوه

**واعلم** ان كون الاحتمال متكوناً من النور والظلمة من الامور التي  
يقطع بنفسا جها وتعلم بطلانها بالضرورة ولهذا قال بعض العلماء  
حقيقته مذهب لشوية في قولهم يكون العالم متزجاً من النور والظلمة يرجع  
الى اخذ مقالين للفلاسفة الاولى منهما ان يكون مرادهم بالنور  
والظلمة ما نسبته الفلاسفة الى النور والصورة فان عند الفلاسفة انما الجسم  
مركب منهما فالشوية يعتبرون عن الصورة بالنور وعلى لحيون بالظلمة  
المقالة الثانية زعمت الفلاسفة ان كل ممكن فامكانه حاصل بذاته  
ووجوده حاصل بغيره وعندهم ان الامكان طبيعة عدمية تعتبر  
عنها بالظلمة وعن الوجود بالنور والحق عندي في حقين في كل واحد  
ما قد منه في الفصل الاول وهو بالحقيقة راجع الى مذهب الفلاسفة  
وقد ذكرناه فعلى هذا ينبغي تنزيه مذهبهم لا فاما ان يكون  
هذه العقول متزججة من النور والظلمة ويكون تركيبها حاصلًا عنها فقد  
يعلم قطعاً بالضرورة استحالة هذا هو الكلام عليهم في الامتزاج

## الفصل الثالث في كيفية هذا الامتزاج

زعمت المشيوية ان امتزاج النور والظلمة لا يكون بالنسبة الى الله لا

متزاج



بد من حصول متوسط ثالث يبرز منهما فقالوا انما ثالث وهو المقلول المتوسط  
 واما البهائية والماتوية فقد امكنوا هذا المتوسط وادعوا  
 ان سبب الامتزاج بين هذين الاصلين النور والظلمة هو ان كل واحد  
 منهما كان عالميا بان معه غيره فالنور في بعضه وقات ان التفتت الظلمة  
 الى النور فها انت لشارتها وفشاها وادعوا الى التعلق بالنور فتعلق  
 بعض اجزاءها بها بعض اجزاء النور ثم حاول النور الاعظم تخليق تلك الاجزاء  
 عن الظلمة وادعوا كل شيء الى اصله فما امكنه ذلك الا ببناء هذا العالم  
 وخلق الاحتمام النيرة ليستتقي جميع ما في العالم من الانوار وتؤدي به  
 الى عالم النور الاعظم والمزقبيوتية قد ادعوا ان هذا الثالث المتوسط  
 الذي مزج بين النور والظلمة هو هذا الانسان المحتاس المذرك الذي  
 لم يزل فانه المتوسط لخلط النور بالظلمة والمزج بينهما على التعديل  
 وقالوا اما وجب حصول هذا الثالث لان النور والظلمة هما اصلان  
 متضادان فلم يمكن ان يجتمعا على بناء هذا العالم ولا بد من التخلل بينهما  
 على ذلك ولا بد من ان يكون محالهما في الحقيقة لانه لو كان من جنسهما  
 لكان حكمه حكمهما ويرجع الامر الى ان لا يوجد شيء من الاحتمام  
 ولا يوجد فعل ولا تدبير لان المختلفين لا يتفقان على تدبير واحد  
 وذكر المحبرون عنهم ان المزج بهذا الانسان المحتاس لم يدرس الى

الحيرة

الحيرة الموجود في هذا البدن **فليتحقق** الناظر ما تعالج من  
 شفاهاة هؤلاء المداحين الذين لعب الشيطان بفتورهم فاصلها و  
 عقد على اجد بهم بخضه فارلها فهم في اودية الحيرة يخطرون وفي  
 مهاوي الهلاك والعطب واقعون استحوذ عليهم الشيطان فانسوا  
 ذكر الله اولئك جزب الشيطان لئلا يخرى الشيطان هم الحاسون  
**والاعتراض على هذه الميساوي**  
 التي تواروها والقصايج التي ابدروها **اما الماتوية والبهائية**  
 فالمعتمد في ابطال مقالتهم مسلكان **المسلك الاول**  
 انا نقول لهم معاشر الاخلام الضعيفة والاطفان الشقية هاتوا برهان  
 على هذه التهمينات التي ادعيتموها والتهمينات التي زعمتموها حيث قلتم  
 ان سبب هذا الامتزاج بين النور والظلمة هو ما كان من الظلمة من  
 التعدي على النور باختلاطهما به وتعلق اجزائها باجزاءه اليس قد  
 زعمتم ان الاحتمام قديمه كلها فكيف قطعتهم بحدوث هذا الامتزاج  
 بين النور والظلمة وما بال هذا الامتزاج لم يكن حاصلا في الاول  
 كحصول الاحتمام لا يقال انا انما قطعنا بحدوث هذا الامتزاج  
 لاننا لم نجد ناهذه الافوار طالبا للخلاص من الظلمة وبأية في البعد

التي تواروها



عنها كل جهد فلو كان النور نهارا جالها في الارض لاستحال ان يطلب النور  
اذا لته لان ازالة الامتزاز في محال والنور حكي لا يطلب المستحيل  
**لانا نقول** البصر قد رعت ان النور والظلمة كانا في الاول  
متباينين وتباينهما لذاتيهما ثم طلب احدهما الامتزاج والمخالطة والامتزاج  
هو ترك التباين الذي فاذا جاز ان يطلب احدهما الامتزاج مع كون الامتزاج  
ترك التباين الذي جاز ان يكون طالبا لترك الامتزاج وان كان  
الامتزاج اذ لئلا اذ لا فرق بينهما **المسئلة الثانية**  
انا وان سلمنا لكم ان سبب هذا الامتزاج هو ما ذكرتم لكن فيه  
بطلان على الغافل المختار **ويكفي** انا نقول ليس يخلو حال هذا  
الامتزاج اما ان يكون حصوله من جهة هذه الاحتمال لذواتها او من جهة  
امزاجها مغاير لها والاول باطل لانه لو كان تابعا للاحتتمال لذواتها  
لزم حصوله في الاول وانه محال لا يتقارن والثاني باطل ايضا لان  
ذلك الغير ان كان حتما عابدا المحال الاول وان لم يكن حتما لزم  
حينئذ انه لا بد من وجود امزاج مغاير لهما الاحتمال يكون معطيا للنور  
والظلمة قد رعت واختيارا لاحتمال عكس من الامتزاج وفي هذا اعتراف  
منهم باثبات الصانع غير سلطانه وترك المذهب في التثنية ولا يبقى  
الحل في معهم الا في قدم العالم وقد قد متنا فيه قولا بالاعتقاد والحمد لله

فحصل

فحصل من مجتهد ما ذكرناه انا وان سلمنا لهم ما ذكره في سبب هذا الامتزاج  
فانه بعينه اذ انا على ثبات الصانع الحكيم فبطل ما ذكرتموه في مقالهم هذه  
**واما المرفيوني** القائلون باثبات متوسط بين النور  
والظلمة يخرج بينهما فبعضنا في بطلان مقالهم وجوه ثلاثة اما  
اولا فنقول ليس يخلو حال هذا المتوسط الذي رعت انا ان يكون  
قدما واحدا فان كان قدما لزم ان يكون هذا الامتزاج اذ لئلا  
وهم لا يقولون به وان كان محدثا فلا بد له من محدث وحديث  
يلزم منه تحال لان اما ان يفتقر الى محدث ومحدثه الى محدث الى  
غير غايه فيكون فيه اثبات خواجه لاول لها وهو باطل بما قررناه  
من قبل واما ان ينتهي الى محدث قد رعت وفي هذا اخر وجه عن التثنية  
وقول بالتثنية وانه محال واما ثانيا فهذا المتوسط لا يخلو حاله اما  
ان يكون من جنس النور او من جنس الظلمة او يكون جنسا اخر من  
محال لما للنور والظلمة فان كان من جنس النور كان في النور غيبه عنه  
وان كان من جنس الظلمة كان فيها ايضا غيبه عنه في جميع الاحكام  
والوزن وعند هذا لا يفتقر الى اثبات هذا المتوسط وان كان جنسا  
اخر فاما للظلمة والنور في حقيقةهما كانا بطالا لمذهبهم في التثنية  
وخرجا عنه وقولا بالتثنية واما ثالثا فنقول هذا الامتزاج لا يخلو



حاله اما ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا كان فاعله النور لان  
 الخير لا يقدر على ان يكون فاعله الشئ وان كان شرا كان فاعله الظلم لان الشر  
 لا يقدر على ان يكون فاعله **نفس** ان انا اذ وبهذا المتوسط حقيقة محال  
 للنور والظلمة من شأنها ان تجمع بين الاحتمال وتكون لها وتقدر على  
 اذ ان مقتضى ان يكون فاعله وهو الله تعالى كان عودا منهم الى الحق  
 وتركا للتشبيه وبالله التوفيق

**الفصل الرابع في ان الزمان لا يترتب له الزمان المنه**  
 على قولهم بان العالم متكون من النور والظلمة ومترج منها مع قولهم  
 بان النور لا يفعل الا الخير وان الظلمة لا تفعل الا الشر وجملة ما  
**الالزام الاول** قد يقرر من مذهبهم ان هذا الامتزاج ليس  
 حاصلا في الاول واما هو حاصل فيما لا يزال فنقول ليس بخلاف حاله اما  
 ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا كان النور تاركا له في الازل  
 فان تركه اختيارا كان ترك الخير شرا فيلزم ان يكون النور شرا وان  
 تركه عجزا فالعجز نقص فيلزم ان يكون النور منقوصا وان كان هذا  
 الامتزاج شرا فقد ترك النور دفع الشر فان كان اختيارا كان دفع  
 الشر قد تركه النور وهو شر فيكون النور شرا وان كان عجزا فالعجز  
 نقص فيكون النور منقوصا وانه محال على قولهم **الالزام الثاني**  
 من قال ان الظلمة فعايله هذا القول لا يجوز حاله اما ان يكون هو الظلمة

او النور

او النور فان كان هو الظلمة كانت صافية فتكون فاعله الحسن وهو  
 الصدق وان كان هو النور كان فاعله النقيض وهو الكذب فيكون كاذبا  
 ولا يمكن ان يقال ان الانسان مركب من النور والظلمة ومترج منهما  
 فالنور صاف في ما فيه من الظلمة والصدق صاف في ما فيه من الكذب  
 فلا يوجب في المحال الذي قلناه لا نقول هذا خطأ فان كلا  
 في الحقيقة واحد احسن خيرا واحدا وهذا يوجب في ما منقاع الصدق و  
 الكذب عن سائر الاخبار وانه محال فبطل ما قلناه **الالزام**  
**الثالث** لو كان هذا ترجلا في فاعله من غير ان يترج  
 لاحدهما بدنه واستندرا لآخر من بعده فاعله بحسبه اذ من استند  
 من بعده والاحسان حسن واذا طلعت الشمس كان هذا النور  
 شيئا الى من استند من بعده والاساءة بئس فاعله من الوجهين  
 اطال لما زعموه من كون النور فاعلا للخير لا يقدر على غيره وان  
 الظلمة فاعله للشر لا يقدر على غيره **الالزام الرابع** اذا كان  
 الانسان على قولهم مركبا من النور والظلمة ومترجا منهما والنور  
 بطبيعته يفعل الخير ولا يقدر على خلافه والظلمة بطبيعتها تفعل الشر  
 ولا تقدر على خلافه فحينئذ يلزم بطلان الامر والشيء والحق والرجح  
 فيما بيننا لعدلا لان الامر لا يجوز حاله اما ان يكون للنور والظلمة



فان كان اسرا للنور فان كان حسنا استحالة الامر به لان حصوله واجب من  
جهته فيجب الامر به كالمزني من شاق بالتزول وان كان فيك اسرا  
الامر به ايضا لانه لا يقدر عليه لاستحالة حصوله من جهته وهكذا الحال  
في الظلمة على هذا التقدير وفي هذا ابطالان القصر وفائدة معارضة الضمير  
في كل ما قاله **الا لزاما المحابر** حكى عن ابي الهذيل انه سأل  
بعض المحبرين القائلين لا تنبئني فقال له اخذتني عن ارواح الخلق مني قال  
بنا لله فقلت فالا حجاب مني فقال من الشيطان فقلت له ما ذا عاك الى ذلك  
فقال له الجوهر لان المصاحبات تكون من الاحباب والان واه لا تزال طاهرة  
طبيته ولهذا فان الاحباب تتغير وتنت وتغير من هذا الروح المعنوية  
والارواح تدبر عنها وتكون في نفسها طيبة طاهرة فقلت له اليس لا  
اذا كانت حاصلة في الاحباب يكون منها الكذب والقياس وسفك الدماء  
وانواع المصائر العظيمة ثم اذا فقدت عنها الارواح زالت هذه المصائر  
مكتملة فقلت المحو مني فقلت له فاصف المصائر الى الذي اذا حصل  
حصلت معه المصائر واذا فقدت عن المصائر فانقطع وكان سببا في ذلك  
وصاد بردي على المحو مني لانهم **الا لزاما السائر** حكى عن  
ابي الهذيل قال دخلت على بعض التنويين فقلت له لا تجدني من هذا  
الانسان من اي شيء فقال له التنوي من اصلين قديمين هما نور وظلام

امزجا

امزجا واختلطا وكان منهما هذا الانسان فقلت له لا تجدني عن  
هذا النور ما الذي جاء به الى هذا الظلام مع ما بينهما من التصادق والمبا  
فقال التنوي السبب في اجتماعهما واختلاطهما وامتزاجهما هو ان  
الظلام وثب ليسود اديمه ونفسه فاستقر النور فلهذا اختلطا وامتزجا  
فقلت له فهل يكون الامر الا عن فضل قوة في الظلام وانقياد النور  
له لا يكون الا عن وهن وضعف فيه فقد حصل في الظلام فضل قوة  
وذلك حصل في النور وهن وضعف وذلك شر فني المشرحين وفي  
المحبر شر فانقطع التنوي وتبدل فهدم جملة الالزامات التي ذكرها  
علماء التوحيد عليهم ان متجاد مذهبهم وطلانه معلوم بالضرورة  
ولكنهم ذكروا هذه الالزامات مستظهرا عليهم ومبالغة في رد  
مقالتهم وتعييقا لجعلهم وثقا فيهم وعند هذا بطعن الافتتاح كقول القاص  
**الفصل الخامس في ذكر شبهاتهم**  
والانفصال عنها واعلم ان شبهتهم على نوعين احدهما ما يوردونه  
دلالة على بزمهم على كون العالم قدما وتايينها ما يوردونه  
بدلالة على ان العالم متخرج من النور والظلمة **فالنوع الاول**  
**شبهة اربع الشبهة الاولى** في قولهم لو كانت الاجسام ممتلئة  
لا حاجت الى التحدوث وتحدتها لا تحلو حالها اما ان يكون مثلاً لها من



جميع الوجوه او مخالفا لها من جميع الوجوه او يكون مثالا لها من بعض  
الوجوه ومخالفا لها في بعض الوجوه والاول باطل لانه لو كان  
مثالا لها من جميع الوجوه لكان جسمها مثلها فيلزم فيه ما يلزم في الاحتمال  
وهذا محال بالنسبة. والثاني باطل ايضا لانه لو كان مخالفا لها من  
كُل الوجوه لكان صديقا لها ولو كان صديقا لاستحال ان يكون  
فاعلا لها لان الشيء لا يكون مؤثرا في صديقه ولهذا فان النار لا تكون  
مؤثرة في الثلج والمورد لا يفعل الظلام. والثالث باطل ايضا لانه لو  
كان مخالفا لها من وجه دون وجه ومما لا لها من وجه دون وجه  
لزم ان يكون متحدًا من الوجه الذي ماتلها فيه لان الاحتمال متحدته  
وهذا محال فاذا بطلت هذه الوجوه استحال ان تكون الاحتمال حادثة  
واذا بطلت كونها متحدته ثبتت فذمها وهو الذي نريد.

**والجواب** عن هذا الاختلاف الذي ذكرناه وهو وجهان  
فأما من وجهين احدهما اننا نقول بان هذه الاحتمال صانعها قادر  
على ان يخالفا لنا هذه الاحتمال في خباياها وصفاتها ومشاركها لها في  
امور اخرى كالعلم بالوجود والمعايرة والتحقيق ومشاركته لها في هذه  
الوجوه لا يقتضي توحيداً الى حبل وفساد في ذاته. قوله لو كان مخالفاً  
لها من وجه ومشاركها لها من وجه اخر لكان يرد ان يكون متحدًا  
من الوجه الذي شاركها فيه قلت هذا خطأ فان مشاركتها لها في هذه

الوجوه

الوجوه لا يؤدي الى حيد وثم فاتها اما كانت متحدته لقيام دلاله الجوده  
فيها لا من حيث الاشتراك في هذه الوجوه فبطل ما ذكرناه وثانها  
ان هذا معارض بالنور والظلمه فانه مؤثر ان على رعيهم في الحكه  
جميعاً لم يلزم من حدوث الحركه حدوث المورد والظلمه فهكذا  
الحال فيما نحن فيه لا يلزم من حدوث الاحتمال حدوث فاعلها فتد  
ما ظنوه وصح انه لا يتبع ان تكون الاحتمال متحدته فاعلها فذم  
**الشبهه الثانيه** لو كانت الاحتمال متحدته لكانت لها

تحدت وتحدتها لا يتوحدان اما ان يفعلها التبع او يرفع صيرت او يفعلها  
لوجه والاول باطل لان التبع ويرفع الصيرت انما يجوز ان على الاحتمال  
وتحدتها يتحيل عليه ان يكون جسمها والثاني باطل ايضا لانه لو كان عبثا وايضا  
فانه يستحيل في العقل ان يفعل العرض فاذا بطلت هذه الوجوه استحال ان  
يقال في الاحتمال انها متحدته واذا بطل حيد وثباتت انها قد يده وهذا  
هو مطلبنا **والجواب** ان هذه الشبهه قد قد من بابها في  
مسئله التحدت فلا نعبد ما ريتنا ان الداعي الى فعل العلم انما هو الاحتمال  
والاحتمال مقرر في عقول العقلاء واذا كان هذا شايها بطل قولهم انه  
لا يمكن ان يكون الداعي الى العقل لا التبع ويرفع الصيرت كما روي  
**الشبهه الثالثه** قالوا لو كانت الاحتمال متحدته



لأنها تختص ووجودها الاحداث على صورتين لا ثالث لهما احدهما  
ان يكون فعلا طبعيا والثاني ان يكون فعلا اختياريا وباطل ان يكون  
صدا والاحتياط عن فاعلها بالطبع لانه ان لم يكن فاعلها صافيا عليها  
فصحتها معها وان كان سابقا عليها فهو محال ايضا لان ما كان حقا  
الطبع استحالة اخرى عن محته وهاعله وباطل ان يكون صدا ولا احد  
عن فاعلها بالاختيار لان من حق ما كان صادرا بالاختيار ان يكون  
له ترك هو صدا له فيستحيل في العرض ان يكون تركا للجسم لان العرض  
لا يصاد الجسم ويستحيل ايضا الجسم ان يكون تركا للجسم اخر للجسم  
لا يصاد الجسم فاذا استحال في الجسم ان يكون صادرا بالاطمع والاختيار  
بطل ان يكون فعلا واذا بطلت فعليته ثبت انه قديم لا اقل له وهو  
المطلوب **والجواب** ان من ان ذلك هو لازم الملازمة  
ومشأ زعيمهم وانما هو من حيث اعتقدوا ان الفعل الاختياري  
لا بد له من ترك ولهذا اخذوا في تقسيم الترك اما ان يكون جسيما او  
عرضا وهذا هو منشأ العنازل لهم فنقول ان معقول الفعل الاختياري  
هو الذي يوجد فاعله بحيث لا يعتد به من غير حاجة فيه الى امر اخر  
فمن تركه عن الفعل الاختياري لا بد له من ترك هو صدا له ولم لا يكون  
تركه هو الاخلال به من غير حاجة الى صفة اخر يتوكل به فاذا كان الامر  
هكذا بطل ما توهموه وصح ان صدا والاحتياط عن فاعلها انما هو على

جملة

جهة الاختيار ولا يبين المحال الذي ذكره **الشمس**  
**الرابعة** قولهم لو كانت الاحتياط محذرة لكان محال  
يكون موجودا بعد العدم لان هذا امر معني بخبر وثقل جاز عليها  
العدم قبل وجودها لجاز عليها العدم بعد وجودها وعدمها بعد  
وجودها محال فيجب ان يكون عدمها قبل وجودها محال ايضا  
واما قلت انه لو جاز عدمها قبل وجودها لجاز عدمها بعد وجودها لولا  
سيان في القول فاذا جاز احدتها جاز الاخر واما قلنا ان عدمها بعد  
تخلل فلان تعليقه بالفاعل محال لان العدم يستحيل ان يكون اثرا للقاء  
لانه عدم صرف فلا يحتاج الى القادر وتعليق عدمها بمعنى لا يسيل اليه  
اذ لا طريق الى هذه المعاني فاذا بطل عدمها بعد وجودها بطل ايضا  
ان تكون موجودة بعد عدمها واذا كان الامر هكذا بطل ان يكون  
محذرة وثبت كقولنا قديمه **والجواب** من وجهين اما اولهما  
انكم معاشرا الترتيب قد زعمتم ان عدم الاحتياط بعد وجودها مستبعد  
وهو المزايا بالمعاد الاخر ويبي وانكم صحت ما جاء به الانبياء صلوا  
الله عليهم في امره ووجدتموه فليت شعري ما خلصكم على هذا الاكاذب  
فان ذلك حات به الرسل عليهم السلام وهو معلوم بالضرورة من  
دينهم وما انكرتم ان يكون احد امها باحد وجوه ثلاثة اما بطرق الفيد



واما باعدام الغافل واما باستحالة شرط من شرط وطها وكل هذا الوجوه  
 تمسك في العقول وقد ذهب الكل واحد منها طويلا من قبل الانلا  
 وهذا قضيه غير معلومه بالضرر ومرت ولا بد من اقامه الدلالة على  
 استحالة كل واحد من هذه الوجوه وانتهى لا يعتمدوا في استبعاد  
 هذا لا يجوز الدعوى وهذا هو ان اصل الحجز ومن لا يصدق له  
 في ذلك كما نراكم صانعين في اعتمادكم على هذه الحجة وانتدابكم  
 الى هذه المذنبات واما ثانيا فها قد ناسلنا لكم استحالة العدم على  
 هذه الاحتمال بعد وجودها كما هو مذهب بعض علماء المسلمين اعتمادا  
 على انها باقية فلم قلتم ان ايجادها بعد العدم مقدر ولا ينافي فيصح  
 ان يكون اثر الفاعل على من اذن لكم انه اذا استحالة اعدادها بعد الوجود  
 انما يتجلى ايجادها بعد العدم ويقتضي بعد متفوت هذا العجز جمل  
 مفترط واداء لا بد له **واعلم** انما توضح القول في كيفية  
 اقسام الاحتمال وتكشف عن صحة ما جابه الانبياء ونذكر كلام العلماء  
 في كيفية اقسامه وتتموا لوجه المختار عندنا في ذلك بعون الله وتوفيقه  
 فله منبه تركيكة في قدم العالم اعرضنا عنها لتركها وقد كلنا على  
 الشبه المعتمدة للاخذ في قدم العالم فيما مر فلا نخبره  
**النوع الثاني** هي ان يورد ونه كاله على العالم  
 منترج من النور والظلمة وتكون منهما ومعتمد ههنا النوع

شبهتان

شبهتان **الشبهة الاولى** قولهم وجدنا احتمال العالم على من  
 احد فها ذو وطيل يتزعجه عن ان يقع عليه النور كاحتمال الكيفية  
 وثانيهما لا ظل له كاحتمال النور المشرقه كالشمس والقمر فعلمنا  
 ان ما كان ذا ظل من الاحتمال الكيفية فالظلام غالب عليه وما لم يرد  
 ظل من الاحتمال النور فالنور غالب عليه فعرفنا بهذا ان العالم نور وظلمة  
 وانما منترجان فما كان ذا ظل فهو من جنس الظلام وما كان ذا نور  
 ليس مذي ظل فهو من جنس النور فلهذا كان العالم متكون منهما  
**والجواب** عن هذا التحق الذي ذكره من وجه ثلاثة  
 اما اولها فتقول هذا بنا على اصل فاسيد وهو انما كان ذا ظل فالظلام  
 غالب عليه وما ليس مذي ظل فالنور غالب عليه وهذا كله خطا بل يقول  
 ما انكرتم ان يكون ماله ظل **الحجج** كثيف غليظ مركب من اجزاء ليس فيها  
 نور ولا ظلمة ومن شأن الكثيف ان يتزعجه عما ورآه وينبذ عنه  
 رويه ما خلعه فاذا وقع النور على هذا الحجج الكثيف سعه عن نور  
 النور فادعم النور عن الحجج التي يجاذبها هذا الحجج فلهذا اظهرنا ان  
 ظلمة ونال النور الذي ليس له ظل فليس ينير كما نرى الهوى  
 ليس له ظل ومع ذلك فليس ينير فظل باي كان ناه هذا التفسير الذي  
 زعموه واما ثانيا فلا ت ما ذكرناه من تقسيم الاشياء على وجهين



ما له ظل وما ليس له ظل انما يكون بالنهاية دون الليل لان الظلام  
 يغشاها وبعطيتها فلا يكون لشي من هذا على حال اصلا فان لم يكن من  
 مجزء وجدانها بالنهاية على هذين القسمين الحكم بانها مركبة من  
 النور والظلمة لم يكن الحكم بانها مركبة من الظلمة <sup>لها</sup> الخاصة عند وجودها  
 بالليل على حالة واحدة اذ كل واحد منهما انما هو تعويل على مجزء  
 الوجوه من غير تعويل على دلالة ظاهرة فبطل ما ذكرناه **واما**  
 ثالثا فجب انما سلمنا ما ذكرناه من تقسيم العالم على هذين  
 القسمين فله ركنان احبام العالم انما يكون من امتزاجهما ولم  
 يكون ان يكون بعضهما من نور وبعضهما من الظلمة <sup>لها</sup> الخاصة من غير  
 امتزاج واذا كان هذا باطلا ما ذكرناه من وجوب تركيبها  
 العالم من النور والظلمة **التبعية الثانية** قالوا  
 انما يجد الظل غير ظلام خالص بل يحاط به شيء من النور ولهذا انفصل بينه  
 وبين لظلام الخالص ويجده ليس بنور خالص ولهذا انفصل بينه وبين  
 النور الخالص فعلمنا بهذا ان الاحتمام الشارح مركبة منهما جميعا  
 كما قلناه **والاجواب** عن هذا الهديان الذي قالوه  
 يخرج واحد وهو اننا نقول ان الهوى الذي بين الارض وبين هذه النيران  
 كالشمس والنجوم والتمتد انما كانت مستقيمة المقابلة لهذه الاشياء  
 النيرة واذا فقدت هذه الاشياء لم يكن مستقيما فلا يكون الظلام

الا فذكر النور

الا فذكر النور فمما يقبل النور فعلى هذا لا يكون الظلام دائما ولا شيئا  
 موجودا ايضا لان النور كذا فوجدنا قبل المزج به ان عدم النور كذا  
 نورنا فيما سلف ولهذا افانا اذا غمضنا اغمضنا حتى فقدنا نوره النور  
 فانه يحل اليها ان ترى ظلاما وهذا يدل على ان الظلام ليس له  
 عدم النور لاعتباره واذا انقروا ان الظلام ليس له مزج به الا الى عدم  
 النور بطل جميع ما ذكرناه من هذه الا باطل التي حكيناها عنهم من كون  
 العالم وتركيبه منهما وغير ذلك من سائر الهديان التي اعتمدوها  
 فهذا ما اردنا ذكره في الرد على فرق الملاحة من النور والظلمة

# القول في الرد على ملاحة من

هم فرقة من فرق النورية وانما ان لهذا العالم صانعا قادرا على ما يشاء  
 ولهم اقاويل مصطربة ونحن نذكر فرقتهم ونورد عليهم منالتهم فلا  
 نكرم زبنا الكلام عليهم في ان جميع فضيل **الفصل الاول**  
 في ذكر فرقتهم وهم فرقتان **الفرقة الاولى**  
 زعموا ان النور قديم لم يزل وحده وانه ذو اشخاص وصورتان  
 جميع الخير والصلاح والمنافع كلها من جهته وسنوره ورجاء  
 وان القطبان متولد من شك عرض له وقالوا ان جميع المضاف والشر



والقتل والاعتاد كلها بين الشيطان وبينهم ثم اختلفوا في كون  
 جنسهما ومحدثا فالأولون منهم زعموا انه قدس وانه ليس جنسا والأخرون  
 منهم ذهبوا الى انه محدث وانه جسم ثم اختلفوا في حدوثه فمنهم من  
 قال انه حدث من شك عرض لعمد ان وفكرة زديته نتجت له في بعض  
 الاوقات ومنهم من زعم ان حدوثه كان من عنوانات الارض •

## الفرقة الثانية

زعموا ان النور في الارل كان  
 خالصا ثم بعد ذلك امتسح بعضه فصار ظله فلما انما النور كثر معها وذا  
 وقالوا ان الشيطان متولد من تلك الظلة التي كانت مستوحدة من النور  
 واصافوا الى النور جميع الخير والصلاح واصافوا الى الشيطان

## الفرقة الثالثة

جميع المصائر والنساج كان معه الاولون •  
 ذهبوا الى النور والظلمة قد كانا كلاهما وزعموا انه كان بينهما خلا كان  
 يحولان فيه ويختلطان بسببه وقالوا ان كل حيد فهو من النور وان  
 كل شر فهو من الظلمة ثم ذكر المحبرون عنهم انه زعموا ان الله تعالى  
 كانت ذات هجده وسرور تسليمه عن الافات والمصائب والعاصيات  
 وان ابليس كان بعزل من النور وكان محله في الظلمة فدارت بين  
 حو لها فتعدت عليه فحو لها فاعمل زايه في الخديعة والمكر حتى دخلها  
 بخنوده ومنهم من زعم ان ابليس كان حتى حاضره وحار به ثلاثة ايام  
 سنة فدارت بينهما للصلح فلهذا استفاض مظهر وروس وتصل وداستان

فانقر

فانعقد بينهما الصلح على ان يكون ابليس وخنوده في قرارة القوس متبعين  
 الاف سنة وزاي الزب الفضل في ذلك الصلح وفيما احتمله ملكه من  
 المكروه الى انقضاء هذه السنين قالوا فلما استقامت هذه الشروط  
 بينهما استهدا على انفسهما بذلك عدلين ودفعا سيفيهما الى من صالح  
 بينهما على ان من رجع عن هذه الشروط قبل مضي سنة وربعوا الله  
 لم يكن عبد ذو حول ابليس في العالم احده من الانام ولا على وجه  
 الارض من الانعام الا نور ورجل واحد يسمى كورث فقتلها  
 ابليس فثبت من مستقط الرجل رجل فقال لمسه و امره تسمى سناه  
 فبها على ما قاله ابوا البشر ثم ثبت من مستقط النور هو الانعام  
 والطبوت والتمك وكمل دايه • وزعموا عنهم انه واخراهم ان  
 هذه المدة التي وقع عليها الصلح اذا انقضت اياها جعل النور من  
 عضاه من الخلق في يدي ابليس متبعه الاف سنة ولا يزيد على ذلك  
 شيئا من اجل ما اخرجوه من المستيات والمعاصي ثم بعد ذلك يظهر الزب  
 بخنوده وملكته على ابليس وشياطينه فقال بعضهم بقتله ومخرج  
 منه وقال بعضهم بجسده في اضيء خبيث وقال بعضهم بذكره ونفيه  
**ولنقص** من نقل هذه الحوادث على هذا المقدار فان كتابنا هذا  
 لا يليق به الاكثر من هذه الذكيات فليست لنا طر كيف لعب الشيطان  
 يقول مؤلا الملاحدة حتى اوقعهم في المناهاض العظيمة واورد



في المراتح الوحيه فلا ينفخهم الله في تلك الوخامة ولا يستندون  
 انفسهم لغرط الشكك يوم لا تنفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنه ولهم  
 سوء الدان فهذا ما اردنا ذكره من هذه المذاهب النجدية •

**الفصل الثاني في الرد عليهم**

في هذه المذاهب لم يكن **اعلم** انا قد ذكرنا طرقا من خرافاتهم ولنا  
 الرد عليهم في جميع ما ذهبوا اليه من هذه المذاهبات واما الذي  
 تنصرون له من وتعتضون به لا يطالبه هو ما يتعلق بالدين والدين  
 الالهيته فلهذا تبنا الكلام عليهم في الرد على مقامات ثلاثه  
**المقام الاول** في بطلان مقالتهم باستحالة اصافه هذه  
 الامور والانتقام الى الله فكذلك تارة يذهب المعتزله وتارة  
 يذهب الاشعرية ويكون عليهم ردا واحدا •

عند الشهاب تذهب الاحقاد • ولنا في ذلك طريقتان **الطريقه**  
**الاولى للمعتزله** وهي المعتمده وهي مبنيه على تحيين العقل وتحيين  
 وحاصلها ان نبين وجه الحق والتج في هذه الامور والانتقام  
 فما كان منها محتضا بوجه فتح استحالة اصافته الى الله تعالى لما تنقرر  
 في الحكم من استحالة اصافته الى الله تعالى بفعله للعباج بسببه الله •  
 وما كان منها محتضا بوجه حسن جاز اصافته الى الله تعالى • واذا

نقر

تقرر هذا بطلان قائلهم بانه لا يجوز اصافه شيء من هذه الامور والمصاف  
 الى الله تعالى **الطريقه الثانيه** للاشعرية وهي مبنيه على انفسه  
 القبح والحقن هو الشرع وان القتل لا قوة له على حييين ولا ينجح البتة  
 فاذا كان الامر هكذا فكذلك ضرر اولم صادر عن الله تعالى فهو  
 حسن بكل حال ويكفي في حسنه صدور عن الله ولا يعتبر في حسنه  
 وجهها بحسنه وهي طريقه ضعيفه جدا وسياق الكلام عليها ستر وحاشا لشيء  
 في الحيين والتج ان شاء الله تعالى • **المقام الثاني**  
 في بيان المناقضه فيما ذهبوا اليه في هذه المذاهب وظهرها تضع تومين  
 احدهما البين عندكم ان الله حكيم لا يجوز ان يفعل شيئا من العباج وان  
 حدوث الشيطان من جهته وهو اصل جميع الشرور والعباج ولا يمكن  
 صدور شره من جهته وبسببه والله تعالى هو المنقذ لخلقه واحدا  
 فكيف يمكنكم مع القول بهذا انتم ان الله تعالى على فعل هذه العباج وقد  
 فعل ما هو الاصل ما هو الاصل فيها وهو خلق الشيطان **البيان**  
 اننا ذهب في اخبات الله للشيطان كمدحكم فيه فيما اجتم من ذلك فهو حيانا  
**لانا نقول** ولا يثبوا فانا لا نشك ذات الشيطان بانها شر فجار  
 ان نقول ان خلقه حسن خلقه الله تعالى للاحسن اليه كتابا للمكلفين  
 واما ما اشتهر الاختيار لنفسه فنقول ان شرور كتمانها فاقاله في الشر  
 وليس ذاته شر بخلاف مذهبكم فان عندكم ان ذاته نفسا شريرة



الشم القاتل فلا تمسكم تبينة الله مع فو لئكم هذا عن فعل القبايح وقد  
 قلتم ربنا فاعل لاصحابها وهو الشيطان **وثانيهم** ان الله قد علم ان  
 الله تعالى لا يجوز ان يكون خالقها بل هو الجبر انما هو ذير من الشياخ  
 والحيات وسائر الهوام لا جعل ضررها فاذا جاز على هذا مبكم ان يكون  
 خالق الشيطان ومحدثا له مع انه امثل في جميع المصنات والمناسد فلهذا  
 يجوز ان يكون خالقها هذه الحيوانات ايضا لتعقبا والاختان اليها بالخلق  
 والتلذذ وليتبعنا بها بيساى الارباب والارباب بها لتعقبا بها  
 وتخير عن فعل المعاصي المردية الى عقابها كما يخبر عن مصانها فاذا  
 تضررت ناعلتها عوقضا بعوض يقابل ذلك الصترر ويريد عليه فقد بان  
 بما ذكرناه تناقض مدعهم هذا ونفاضة من جميع وجوهه و لم  
 اقت لهم على شبه يعتمدونها فتوردها فتكلم عليها الا ما يذكروا  
 من ان الالام والاستقام والحيوانات المؤدية شر فلا يجوز ان تكون  
 خلق الله تعالى وسيطها بحواب عنها في افعالها تعالى **المقام**  
**الثالث** في بيان استحالة المجازة لله تعالى قد ذكرنا عنهم  
 فيما سلف خلافات كثيرة ومن ههنا ان ابليس حارب الله تعالى وهزم جنوا  
 واستولى عليه ونظمت سقوط هذه المقالة بوجهين **احدهما** ان الله  
 قادر لذاته وعلى كل الممكنات ومن كل جنس منها على ما لا نهاية له ومن  
 كانت هذه حالة استحالة في حصة الخاتمة فمطل هذا بانهم **وثانيهم**

ان الله

انه لو فتح ما كذبوه وورق روضة من ان استخفهم ابليس حارب الله  
 تعالى وهزم مستكره بجنون وشياطينه واستولى عليه لكان الله لا يتكلم  
 من دجهم وحبيبه في اصيق حبس كان عونه لان من كانت هذه حاله  
 في العلب والاستيلاء وقوة الشوك واستطها ان الاسر واستحكام  
 الغهر لا يتمكن من الانتصاف منه فضلا عما وراهم ذلك من العتق والذبح  
 والحبس والاسير فان ما ذكرناه هاهنا بطلان هذه الخرافات التي  
 زعموها قائما وراهم ما ذكرناه في كيبته تلك المخازمة وعقد الصلح وكو  
 البرية في ملوكهم فليس وراهم كثير فابده لاشتماله على تخف كثيره  
 وهذا بان عظيم لا طائل وراهم **الفصل في الرد على الفرق والنصار**  
 حكى فقه المقاتلات ان مذاهب النصارى لا يتضبط وهي غير متحصرة  
 حتى قال بعض القائل لمذاهبهم ليس شي أغلظ على من تعاطى حكاية المذاهب  
 عن قابلهما من حكاية اقاويل النصارى لا يضطرر بها وكثرة تناقضها وكثي  
 مذهب بطلانها مذهب خلافتها وتوحيده وتفاوته لان اضطرابهم فيه ما كان  
 الامن اجل كونه لا اصل له فيستند اليه ولا حاصل فيقول عليه ويخبر  
 الخوض في الرد عليهم في مذاهبهم نذكر في فقهنا لذكر اشهرهم هذه  
 الاقاويل وحكي عنهم هذه المذاهب وهم فرق اربع



**الفرقة الاولى** في الملكنية وهم اقدم فرق النصارى  
 مذموبا وقد قالوا بان الله تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنوميه وان  
 الاتحاد يعنى عليهم السلام ما كان من حيث انه انسان معين بل انما وقع  
 الاتحاد بالانسان الكلي كما تستعمل كلامهم في الانسان الكلي والخرجات  
**الفرقة الثانية** النعمانية وهم القائلون بان  
 الاتحاد اما كان من حيث الذات حتى قالوا المسيح جوهر من جوهرين  
 واقنوم من اقنومين ناسوتي ولاهوتي وانما امتزجا حتى صار منهما ثالث  
 كما تدعى النار بالنجمة فيض منها شئ ثالث وهو حجره **الفرقة الثالثة**  
 النسطورية وهم القائلون بان الاتحاد اما كان من جهة المشبه وقان  
 بعضهم من الاتحاد هو ان الكلمة خلقتة هيكله واذا زعمت اذ راها اوله  
 قالوا المسيح جوهران اقنومان **الفرقة الرابعة**  
 هو كلام الارمنوسية فانهم زعموا ان عيسى عليه السلام كان عبد الله تعالى  
 ورسوله اصطفاه ولكنه اتخذ ابنه على سبيل الشربف كما اتخذ  
 ابراهيم خليفه على سبيل الشربف هذا ما وجدته في الكتب من ذلك  
 فرقهم فاذا اردنا الكلام على هذه الفرق ذكرنا ما يتعلق بذاهم  
 في الجواهر والاقانيم ثم نذكر ما يتعلق بذاهم في الاتحاد بالذات  
 ثم نذكر فيه باطل كلام كل فريق منهم على الخصوص ثم نذكر شبههم

في ذلك

في ذلك فلما ازلنا الكلام في بطلان مقالتهم على هذه المسئلة لاجرم  
 على فصول اربعة **الفصل الاول** في بطلان مقالتهم بالجواهر والاقانيم  
 استبره على السنة المتصليين ان النصارى يقولون ان الله واحد بالجوهر  
 ثلاثة بالاقنوميه فاما وصفهم الله تعالى بالجوهريه فالحلاف فيه نعم  
 ليس لامرجه اللفظ لانهم متفقون على ان الله ليس بغير واحد تعالى  
 منزه عن المكان والجهه ومعنى وصفه بكونه جوهره عندهم انه قابض  
 بنفسه ليس بمتغير الى غيره واما الاقنوم فهو اسم من اياي بعض  
 الاقنوم عندهم الشئ المتغير بالعبد والاقانيم عندهم ثلاثة  
 اقنوم الاب وهودات البارى تعالى واقنوم الابن وهو الكلمة  
 واقنوم روح القدس وهو الجوهه وقد يحبط الناس في معرفة  
 مقاصدهم بهذه الاقانيم ونحن نذكر فيما خالصا يحيط بجميع  
 الاقسام التي يمكن ان يقال فيه لان الخوض في ابطال مذهب لا يمكن  
 الا بعد مقبول حقيقته **فبقول** ذهب بعضهم الى ان هذه  
 الاقانيم ذات قائمه بانفسها وكل اقنوم منها مستقل بنفسه لا يعتمد  
 الى غيره وذهب آخرون منهم الى انها اشخاص وقالوا بانها  
 وجوه وصفات الى غير ذلك من التعريف والحلاف وكلامهم في  
 حكمه الاقانيم في غاية الخبط والاضطراب لا تستقر له قاعدة



وَلَا تُعْقِلُ لَهُ حَقِيقَتَهُ • وَأَعْلَمُ أَنَّ الْأَحْثَالَاتِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ يَرْجِعَ بِهَا  
 ذِكْرُهُ مِنْ الْأَقَانِيمِ إِلَيْهَا لَا تُنْفَكُ عَنْ أُمُورٍ سِتَّةٍ • أَوَّلُهَا أَنْ يَكُونَ  
 الْمَرْجِعُ لِهَذِهِ الْأَقَانِيمِ إِلَى مَحْضِ ذَاتِهِ نَعَائِي حَقٌّ يَكُونُ وَاحِدًا ثَلَاثَةً •  
 وَثَانِيهَا أَنْ يَكُونَ الْمَرْجِعُ بِبَعْضِ هَذِهِ الْأَقَانِيمِ إِلَى مَجْرَدِ ذَاتِهِ كَمَا يَكُونُ  
 بَعْضُهُمْ أَنْ يَقُولَ الْإِلَهَ هُوَ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى وَمَا لَا قَوْمَيْنِ الْآخَرَيْنِ إِلَى مُتَقَبِّينَ  
 لِذَاتِهِ وَهِيَ الْكَلِمَةُ وَالْحَيَوَةُ • وَثَالِثُهَا أَنْ يَكُونَ الْمَرْجِعُ بِهَذِهِ الْأَقَانِيمِ  
 إِلَى مَجْرَدِ ذَاتِ ثَلَاثَةٍ قَائِمَةٍ بِأَنْفُسِهَا مُسْتَقْبَلَةً بِذَوَاتِهَا كَمَا يَقُولُ  
 مَنْ أَثَبَتَ إِلَهًا كَثِيرًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى • وَرَابِعُهَا أَنْ يَكُونَ الْمَرْجِعُ بِهَذِهِ  
 الْأَقَانِيمِ إِلَى صِفَاتٍ ثَلَاثٍ كَمَا يَقُولُهُ أَبُو هَاشِمٍ عَنِ عَمْرِو بْنِ مَرْثَدَةَ بِبَعْضِهَا وَلَا  
 مَقْلُومَةٍ بِأَنْفَرَادِهَا • وَخَامِسُهَا أَنْ يَكُونَ الْمَرْجِعُ بِهَا إِلَى أَحْكَامٍ  
 أَصَافِيَةٍ كَمَا يَقُولُهُ أَبُو الْحَسَنِ حَيْثُ رَفَعْنَا الْمَرْجِعَ بِالْقَادِرِيَّةِ وَالْعَالِيَةِ  
 إِلَى أَحْكَامٍ أَصَافِيَةٍ وَأَجِبَهُ الذَّاتُ كَمَا سَنَذْكُرُهُ فِي الصِّفَاتِ أَنْ تَسْأَلَ اللَّهَ  
 تَعَالَى • وَصِبَادُ شَهَائِدِهَا أَنْ يَكُونَ الْمَرْجِعُ بِهَا إِلَى أُمُورٍ سِتَّةٍ كَمَا يَرْتَعِدُ هُوَ  
 الْعَلَّاسُ فَانْهَمَ عَنْهَا أَنْ هَذِهِ الْأَوْصَافُ الَّتِي يَسْتَحِقُّهَا الْبَارِي تَعَالَى  
 لِذَاتِهِ مِنَ الْقَادِرِيَّةِ وَالْعَالِيَةِ وَالْحَيَوِيَّةِ وَغَيْرِهَا مِنْ شَأْنِ الصِّفَاتِ الْفَاضِيَةِ  
 أُمُورٍ سِتَّةٍ وَلَيْسَتْ أُمُورًا نَبَوِيَّةً كَمَا يَرْتَعِدُ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وَقَالُوا لَوْ كَانَ  
 أُمُورًا نَبَوِيَّةً لَأَدَّى إِلَى أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِهِ كَثْرَةٌ وَالْكَثْرَةُ دَلَالَةٌ عَلَى الْإِلَهِيَّةِ  
 وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ تَعَالَى وَاحِدٌ الْوَاحِدُ وَأَنَّهُ وَاحِدٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا يَخِلُ

كثرة

كثرة وهذه وجوه الاحتمالات التي يمكن حمل قولهم في الاقانيم عليها  
**وَالْاَعْتِرَاضُ عَلَى هَذِهِ الْأَقَانِيمِ**  
 الْمُسْتَحْتَجَّةُ وَالْمَذَاهِبُ الْمُسْتَحْتَجَّةُ الْمُسْتَرْدَّةُ تَارَةً يَكُونُ بِالْإِبْطَالِ وَمَا  
 يَكُونُ بِالْمُطَالِبَةِ وَتَارَةً يَكُونُ بِالْمَعَارَضَةِ فَهَذِهِ مَقَامَاتُ ثَلَاثَةٍ  
 فَيَحْضُرُهَا وَضَبْطُهَا فَالْمُسْتَوْدَعُ عَلَى فَسَادِهَا وَإِنْ أَلْفَهَا وَنَطْلَعُ النَّاطِلُ عَلَى  
 بَطْلَانِهَا وَذِكْرُهَا بِهَا مِثْلُهُ اللَّهُ تَعَالَى **المقارن**  
 إِلَى الْإِبْطَالِ وَخَاصِلُهُ أَنْ يَقُولَ إِنَّمَا الْأَحْثَالَاتُ الْمَقُولُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَرْجِعُ  
 بِالْأَقَانِيمِ الثَّلَاثَةِ إِلَى مَحْضِ ذَاتِهِ وَحُجْرَةٍ مِنْ عَيْنِ مَنْ أَيْدٍ عَلَيْهَا  
 مِنْ حُكْمٍ أَوْصَفِيٍّ فَهَذَا بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ لَا يَقُولُ بِهِ أَحَدٌ إِلَّا مِنْ أَمَّا  
 أَوَّلًا وَلِلذَّاتِ الْوَاحِدَةِ يَسْتَحِيلُ فِيهَا أَنْ تَكُونَ أُمُورًا ثَلَاثَةً مُتَعَدِّدَةً  
 لِأَنَّ مَقْعُولَ الْوَاحِدَةِ يَبْنَى فِي وَيُنَاقِضُ مَقْعُولَ الْمُتَعَدِّدِ وَيَسْتَحِيلُ فِي الذَّاتِ  
 الْوَاحِدَةِ أَنْ يَحْضُرَ فِيهَا التَّقْبِيضَاتُ • وَآمَنَانِيًّا فَلَوْ جَانِ أَنْ يَصِيرَ الذَّاتُ  
 الْوَاحِدَةُ أُمُورًا مُتَعَدِّدَةً كَمَا أَنَّ يَصِيرُ الْأُمُورُ الْمُتَعَدِّدَةُ أَمْرًا وَاحِدًا  
 وَذَاتًا وَاحِدَةً لِأَنَّ بَعْدَ هَلَاكِ الْعَقْلِ عَلَى سَوَاءٍ وَفِي ذَلِكَ بَطْلَانُ الْغَيْرَةِ  
 فِي الذَّاتِ وَابْتِ وَهُوَ مُحَالٌ فَبَطْلَانُ يَكُونُ الْمَرْجِعُ بِهَذِهِ الْأَقَانِيمِ الثَّلَاثَةِ إِلَى مَجْرَدِ  
 الذَّاتِ • وَإِنَّمَا الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَرْجِعُ بِمَا ذَكَرُوهُ فِي الْأَقَانِيمِ  
 الثَّلَاثَةِ إِلَى مَجْرَدِ ثَلَاثَةٍ قَائِمَةٍ بِأَنْفُسِهَا مُتَعَدِّدَةً فَهَذَا بَاطِلٌ أَيْضًا لِأَنَّ  
 إِنَّمَا أَقْلًا وَلَئِنْ هَذَا لَا يَلَايِمُ مَذَاهِبَهُمْ فَوَلَّيْهُمْ أَنْ الذَّاتُ وَاحِدَةٌ وَفَطْ



فلا يمكن حمله عليه وإنما ثانياً فهذا باطل بما استقر في مسئلة الوجه  
 وأما شايه الاحتمالات الأربعة اعني ان يكون المخرج بالاقاينير المثلث  
 الى ذات وصفتي أو الى صفات ثلاث كما نقوله اوقاسنر واصحابه أو الى  
 احكام ثلثة كما نقوله ابولكسين واصحابه أو الى امور سلبية كما ترعه  
 الغلاة سقفة حينئذ يكون معندهم بالاقاينير منهو ما معقولاً وعند  
 هذا لا يكون كمنهم لتب هذه الاقاينير اذا زادوا بها هذا المعنى  
 بل يكون اكما رهم باس من اخذها قولهم بالهية قبي على التلا  
 واعقاد كمنهم ابنا وثانيهما انكار تبعه محمد صلى الله عليه واله فظهر  
 باحققنا هاهنا ما بيع وما يطل بما يمكن ان يزاد بهذه الاقاينير التي رعو  
 ولا يضربنا بعد ذلك جعلنا بزاوهم بهذه الاقاينير على التعيين لان القسم  
 الذي ذكرناه يتولي على جميع المحتملات الممكنة في العقل وهذا ما يقع  
 لتعلقهم وحاسم لشعبهم

**المقام الثاني**

المطالبة لهم باقامة البرهان القاطع على حصر هذه الاقاينير في هذه  
 الاعتدال الثلاثة وما بالهم اقتصر واغنى هذا القيد دون غيره من  
 شايه الاعتدال بالزيادة والنقصان فمن حقهم ان يبيحوا ذلك على  
 هذا الحصر لبيته لهم ما ذكره من تشكيلت الاقاينير **لا يقال**  
 ان كل واحدة من البرهان تختار صفة الله تعالى في عدد محض من  
 دون غيره من شايه الاعتدال فالمتخذ له من اصحابه هاشم رعو

الاقاينير

ان الصفة الذاتية واحدة والصفات المستفاد منها بالاقاينير  
 القادرية والعالمية والحيثية والوجودية والاشعرية بحصر زوالية  
 شبعه او ثمانية او اكثر على اختلاف مذاهبيهم في حصرها فما به يتبعون  
 هذا الحصر الذي رعوه نحن ثبت به حصرنا **لانا نقول** هذا  
 خطأ فان المشتبه بالصفات من المعتزلة والاشعرية انما حصرها في هذه  
 الاعتدال لان الفعل عندهم لم يدل الا على هذه الصفات دون غيرها  
 اما بغيره اثنان واسطهم فلهذا اقتصر واغنى هذه الاعتدال لا غير  
 وأما انهم فلم يعتبروا فيه هذه الاقاينير لالة الفعل اصلاً فلهذا كان لا لالة  
 متوجها عليهم في حصرها في هذا القيد دون غيره من الاعتدال فيحصل  
 من كلامنا انه لا مستند لهم في حصر ما رعوه من الاقاينير في هذا القيد  
 الا التحكم المحض الذي لا طائل فيه ولا فائدة ورأاه فهذا ما يتعلق بالمطالبة

**المقام الثالث في المعارضة**

وهي متوجهة عليهم من وجهين **أخيهما** انا نقول اليس قد سلمتم  
 ان الله تعالى فاعل مختار ومن حق الفاعل المختار ان يكون قابلاً  
 فلا بد لكم من الاعتدال بالمقادير به فاما كم لا تشبكون له اقوماً  
 يكونه قابلاً كما انتم لم يكونه عالماً واقوماً يكونه متكاملاً به  
**وثانيهما** انهم قد قالوا يشبكون السمع والبصر للقدير تعالى في



فيلزمهم ان يشيخوا الله اقنوماً يكونه متبعاً واقنوماً يكونه بصيراً كما  
 انبتوا الله اقنوماً يكونه حياً واعمالاً فظهر ما قبلناه بطلان مقالتهم  
 لهذه الاقاييم **واعلم** ان الاشبه عند التحقيق ان مزاج  
 المضاري من هذه الاقاييم التي نعلمها هو هذه المعاني التي يشتملها  
 الاسعريه **ويقال** ان المضاري يعتبرون في تقرير مداهم  
 وقولهم بهذه الاقاييم شرايط ثلاث الاولى منها وحدة الذات فان  
 عندهم ان الله تعالى واحد بالجوهرية الثانية ان الصحيح من  
 مذهبهم ان هذه الاقاييم عندهم ذات مستقلة بانفسها ليست من قبل  
 الاحوال والصفات بل ذاتاً على حياها منفردة والثالثة ان هذه  
 الاقاييم منعقدة في انفسها واعتداجها ثلاثة اقنوم الابن واقنوم  
 الابن واقنوم روح القدس وهذه الشرايط الثلاث لا توجد الا  
 في مذهب الاسعريه فان ذات الله تعالى عندهم هي اصل هذه المعاني  
 وهي غير منعقدة وزعموا ايضاً ان هذه المعاني مستقلة بانفسها ذاتاً  
 على انفرادها وفي القدر والعلو والحياة وغيرها وقالوا  
 ايضاً ان هذه المعاني منعقدة في انفسها فزعم بعضهم انها متبعة و  
 بعضهم انها ثمانية فخص من هذا ان الشرايط التي اعترض بها  
 المضاري في قولهم بالاقاييم لا توجد الا في مذهب الاسعريه فهم ايضا  
 في مقالتهم ويكفون معهم في اثن سلا لئهم وقد مضى

بعض

بعض النقلة من اهل المقالة كلام المضاري وقولهم بالابن الابن  
 وروح القدس ما يقوله الفلاسفة من انه تعالى عقل وعقل وعقل  
 فهو من حيث انه عقل لذاته اقنوم الابن ومن حيث انه عقل لذاته  
 اقنوم الابن ومن حيث انه مخلوق لذاته اقنوم روح القدس هذا هو  
 الكلام فيما يختص مقالتهم بالجوهر والاقاييم

بعض

## الفصل الثاني في بطلان مقالاتهم

انفتحت آراء النزق المضاربية على القول بالاعتداج ثم اختلفوا في كيفية  
 فقال بعضهم ان الاعتداج كان بامتزاج الذاتين وقال بعضهم الاعتداج  
 بالكلول وزعم بعضهم ان الاعتداج كان بامتزاج الكلي وبعضهم  
 قال ان الاعتداج ما كان الا بالامتنان الجوهري الى غير ذلك من التفرق  
 والتناقض كما استنصل الكلام على كل ربيع منهم ونكلمه بكلام يحسنه  
**واعلم** ان المتكلمين قد عبطوا في نقل مداهم المضاري في الاعتداج  
 ومعرفة مقصدهم به وصعب عليهم سبطه واعتاص عليهم فهمه وما  
 ذاك الا لاجل تحبط المذهب في نفسه ومناقضه وليستحيل الخوض في  
 الرد على كل مذهب الابعاد الوقوف على حقيقة وعورة **نعم**  
 الاولى في الكلام عليهم في الاعتداج ان ناتي بتقسيم خاص يشتمل  
 على جميع الاقسام الممكنة التي تفرقها حاصلة من جهة الله تعالى ايضاً



عليه السلام ثم سئل جميع ما نوقحه من هذه الاقسام كما فعلناه عليهم  
 في الكلام عليهم بالثبوت فنقول **الامر الذي نوقحه خاصا**  
 لبعض عليه السلام من جهة انه تعالى حتى امتاز به عن غيره من شأبه لا  
 من خلق الاحياء وازوال الكهنة والارض واجبا المولى لا يخلو من  
 اخيرا لا شئته **اولها** ان الله تعالى اوصفاته احد بحد ذات عيني  
 عليه السلام اوصفاته **وثانيها** ان الله تعالى اوصفاته حلت في ذات  
 عيني اوصفاته **وثالثها** ان ذات عيني اوصفاته تولد من  
 ذات الله تعالى اوصفاته **ورابعها** ان الله تعالى اعطى عيني عليه السلام  
 خاصة في ذاته لاجلها فبدد على ما لا يقدر عليه سائر البشر من اجبا  
 المولى وازوال الكهنة والارض وغير هذا **وخامسها** ان يقولوا  
 ان الله تعالى اخذ عيني بآله على سبيل الشرف كما اخذ ابراهيم خيلا  
 له على سبيل الشرف له **وسادسها** ان يقولوا ان الله تعالى كان  
 يفعل خوارق العادات على يد عيني عليه السلام اكثر ماله وتصديقا  
 لشوته فهداه **والاقسام التي يمكن حمل كلام المصنف في اعتبارها**  
 في عيني وتميزه عن غيره من شأبه **والاعراض** على  
 ما ذكرناه من هذه الاباطيل ورواها من هذه الاقوال نارة من حيث  
 الاطال وتارة تكون بالمعانضة ولهذا ايضا الكلام عليهم على مقامين  
**المقام الاول** في ابطال مقالتهم فنقول اما الاحتمال

الاول

الاول والثاني وهما الاتحاد والخلول فكلما اطلان الامرين اما اولا  
 فلا فائدة للاتحاد ومقتول حقيقتهم وان يصير الشبان شيئا واحدا  
 وهذا يؤدى الى بطلان احدهما **الذاتين اما ذات الله واما ذات المسيح**  
 وهما ثابتان عندهم فيجب ان يكون الاتحاد باطلا **واما الخلول**  
 فمستبعد ايضا لانه يؤدى الى قدم المحتل او حذوث القديم وكلهما  
 محال **القول بالخلول** **واما ثانيا** فالاتحاد والخلول من قول بع  
 الحتمية والعرضية **وستقرر فيما بعد استحالة كليهما وتوابعهما على**  
**الله تعالى** **واما الاحتمال الثالث** وهو ان يقال ان ذات عيني او  
 صفته متولدة من ذات الله اوصفاته فهذا باطل ايضا لان المتولد  
 لابد ان يكون حادثا تام حذوثه لا يخلو من وجهين اما ان يكون  
 حذوثه بالاجاب عن ذات الله او عن صفاته **واما** لا يكون كذلك  
 فان كان الاول لزم ان تكون ذات الله تعالى جزءا من ذات عيني فيولد  
 الى القول بالاتحاد والخلول وهما محالان **وان كان الثاني لزم**  
 ان يكون الله تعالى متحيزا في ذاته ليكون عيني جزءا منه **والخبري**  
 محال على من ليس بحسم فبطل القول بالمتولد **لان حذوثه من ذات**  
**الله تعالى وتولده منها مع كونها مخصصة به وملموسة به لا يعقل**  
**الاعلى** احد هذين الوجهين **الذين** حققناهما **واما الاحتمال**  
**الرابع** وهو ان الله اعطى عيني عليه السلام قدره بمكن بها من خلق  
 الاحياء وازوال الكهنة والارض **واحيا المولى** فهذا مستبعد الوجهين



أنا أو لا فلا هذا لا يتصور أن يكون الها و أن يكون إله تعالى كما  
 رغبه . واما اننا فيستحيل في غير قلبه الله تعالى ان تكون صاحبه لا  
 الاحتمال كما ستوضحه من بعد نحن ان الله . واما الاحتمال الخامس  
 وهو ان الله اتخذ ابنا على سبيل التبريد فهذا مستبعد ايضا لان اطلاق  
 اسم البنوة بهم الخطا في حق الله تعالى ولا سمي لأجل انهم اطلاق  
 بأذن من صاحب التبريد و لما منع منه فلا جرم لا يجوز اطلاقه .  
 الاحتمال السادس وهو ان الله تعالى فعل هذه الخوارق على يد عيسى  
 اكرا ما له ونصدها لبقوة ومعجزة له فهذا معنى صحيح ومصدق  
 ممكنه ولكن اخطائهم في اعتقادهم استحقاقه لا لاهيته والخصائصه  
 بالابن لا لاجل ذلك فان ذلك لا يجبه له كونه الها و ابنا كغيره من سائر  
 الانبياء فهذا هو الكلام عليهم فيما يخص مقالهم بالانجاء ومعرفة  
 ما صنع فيها وما نسبته .

**المقام الثاني**  
 بتأيد الانبياء عليهم السلام وجمعها ان الانبياء عليهم السلام محتوي  
 بطهر الخوارق اظهرها اليك انهم ونصدها لبقوة ومعجزة لهم كطهورها  
 على يد عيسى فان جاز ان يكون المسيح الها و ابنا لاجل ما ظهر عليهم من  
 الخوارق والمعجزات لجواز ذلك في سائر الانبياء و لما كان ذلك  
 مستحيلا في حقهم دل على بطلان ما زعموه فهذا ما احتجنا به من الكلام  
 في رد مقالهم بالانجاء وبطلان الاحتمالات التي يمكن ان يكون

مقصود

مقصودهم على سبيل الاحتمال .

**الفصل الثالث في بطلان مقالة**  
 على المحض وقد ذكرنا فيما سلف انهم فرقوا بين **فاما الملكانية**  
 فقد زعموا ان الانجاء ما وقع لعيسى من حيث انه ذلك الشخص بعينه بل  
 انما وقع الانجاء بالانسان الكلي وقبل الخوض في رد مقالهم فلا بد من  
 تفسير معنى الكلي والجري في حق الانسان وغيره **فنقول**  
 اما الكلي فهو الذي لا يمنع نفس تصور عن وقوع الشركة فيه وهذا  
 نحو تصور حقيقة الانسان من حيث انه انسان فانه يشترك فيها الاشخاص  
 الجزئية نحن زيد وعمر وبكر . واما الجري فهو ما يمنع نفس تصور  
 عن وقوع الشركة في معناها وحقيقتها وهذه مسئلة مذكورة عن  
 الاول من اللائحة فانهم اختلفوا على ان كل حقيقة يوجد لها أشخاص  
 في الوجود المعين فان تلك الحقيقة الكلية من حيث انها كلية وجودا  
 مستقرا او لئلا لا يتغير ابدا ولكن اختلفوا بعد ذلك في ان تلك الحقيقة  
 الكلية هل يمكن وجودها في الخارج او لا يمكن فالذي ذهب اليه  
 افلاطون ان تلك الحقيقة الكلية لها وجود في الخارج واحتج  
 على هذا بقوله انه لما صدق قولنا ان هذا الانسان المعين موجود في

فوق مقالة

وهذا الجواب الخاص بالحقبة مثل غيره فافهم  
 تصور هاتين من وقوع الشركة فيهم



الخارج صدى في اصف اولنا ان الانسان من حيث انه انسان موجود في الخارج  
 لان هذا الانسان المعين عبارة عن مجموع حقيقته الانسان مع اقسامه  
 قيد التعيين فهو اذا حقيقته مركبة و الانسان من حيث انه انسان  
 ومتى كان المتركب موجودا فالمفرد موجود لا محالة فاذا كان الانسان  
 المعين موجودا لا محالة في الاعيان فالانسان من حيث هو انسان موجود  
 في الاعيان وهو المطلوب **واما ان يستطبق** فانه قد ذهب الى ان  
 الانسان الكلي لا وجود له في الاعيان وانما هو امر ذهني مقترن به  
 العقل لا وجود له في الخارج اصلا **والحق** عندنا ما ذهب اليه  
 ان يستطبق وهو ان الانسان الكلي لا وجود له في الاعيان البتة والله  
 يدله على صحة ما قاله هو انه لو ان الانسان الكلي مشترك بين الاشخاص الجبرية  
 من حيث يد وعمر و بكر وخالفه فلو كان له وجود في الاعيان لزم ان  
 يكون الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة اعني علمه زيد وجهه عمر  
 وبياض بكر وسواد خالد وطول نحس وقصر اخن فيلزم ان يكون الانسان  
 الكلي موصوفا بهذه الامور المتضادة لانه امر كلي يجمع الاشخاص  
 الجبرية وهذا محال فاما ما زعمه فلا يطون من ان الانسان المعين  
 لما كان موجودا في الخارج كان الانسان الكلي موجودا في الخارج  
 فهو خطأ لاننا نقول لانسان من حيث هو انسان ليس له انسانيات  
 معين من غير زياره فاما قيد كونه كلي فهو قيد من وجوده وهو  
 امر خارج لا يعود له الا عند كونه ذهني فلا يلزم من كون الانسان

المعبر

المعبر موجودا في الخارج ان يكون الانسان الكلي موجودا في الخارج  
 اصلا فبطل ما قالوه **فان اعرفت** هذا فالذي يدل على بطلان  
 كلام الملوك انهم حيث زعموا ان الاتحاد كان بالانسان الكلي امران  
 احدهما ان الانسان الكلي لا وجود له في الخارج اصلا كما حققناه  
 الاث واذالم يمكن له وجود في الخارج استحالة ان يقع له اتحاد لان  
 لا يعمل الا فيما له وجود وحقق في نفسه فاما ما لا وجود له فلاه فالبية  
 انما يستلزم ان لا يكون الانسان الكلي وجودا في الخارج وهو مستبعد عن جميع  
 الالهي فيلزم الا يخلق بعض الاشخاص بهذا الاتحاد وببعض  
 فبطل ما زعموه من اختلاص الاتحاد بالمتنج فقد ما قاله هو لا للملك  
**واما السطورية** فانه قالوا ان الاتحاد اما وقع بالانسان  
 الجبري او بالكلية وخالفوا على الملوك انهم في كيفية الاتحاد  
 زعموا ان الجوهر القديم وهو الله تعالى اتحد بالحق المعين وهو المتنج  
 فهو في نفسه جوهران جوهر قديم وجوهر محدث وهو انسان تام  
 والد تام وقالوا ان السلب على المستحق والولادة لمن مريم ما كانا الا  
 من جهة ناسوتهم دون كاهنهم تعالى الله عن تحف هذه المقالة التي اوعيت  
 لها السوء بالانطاد والارض بالمشفق والحبك بالانحة ان ادعوا  
 للرحمن والبر وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا هذا اعظم ما قالوه  
 من الافتراف وادخل ما زعموه في السكون اوقعه في الامتزاج وبسط



فما جده بالمزبب اخذها ان نقول ليس مخلوقا هذا الاتحاد من احد وجوه  
 الاحتمالات الستة التي قد منا ذكرها وما بيع منها وما يفسد فلا  
 قابله في تكريرها. وثانيهما ان الحق الكلام عليهم ونقول ليس قد  
 دعاهم ان المسيح بعينه جوهران جوهر قديم هو الكلمة وجوهر  
 محدث وهو شخص المسيح فليس مخلوقا فدين الجوهرين اما ان  
 يكونا قديمين او حادثين او احدهما قديم والاخر حادث فان كانا قديمين  
 فقد اشتهى قديمين وحادثين واحدهما قديم والاخر حادث. فان كانا  
 قديمين فقد اشتهى قديما واحدا اقنوم الابن واقنوم الروح  
 وهو جوهران على رؤسكم فصاروا اربعة وهذا يبطل قولكم بالتثليث  
 وان كانا حادثين فقد اشتهى الابن الابن الحادث وبلدهم ان بعدوا  
 ما ليس بتدبير وهذا خطأ وان كان احدهما قديما والاخر محدثا فقد  
 عبدوا الحادث مع القديم وهو غير الاله وبطل ما كانوا حاضرا كلام هؤلاء  
 القضاة بجهلهم. **واما اليعقوبيه**  
 فقد قالوا ان الاتحاد ولكنهم دعوا ان الاتحاد المزداد منه الما رجه  
 والمخالطه حتى صانوا شيئا واخذوا فقالوا المسيح جوهر من جوهرين واقنوم  
 من اقنومين احدهما جوهر الاله القديم والاخر هو جوهر الانسان المحدث  
 اتحادا وصاروا جوهر واحدوا وتلقوا ذلك الاتحاد بصوت الوجه في المزار  
 والتيف من غير ان يكون قد انتقل صورة الوجه الى المزار **وايضاً**

منه

فما جده المفاله يكون بوجهين **اخذها** ان نقول ليس مخلوقا جوهران  
 بعد الاتحاد الذي رموه اما ان يبقيا على ما كانا عليه من لغايت والخصي  
 لمعتوليهما او يتغيرا عما كانا عليه فان كان الاول فليس ذلك باتحاد  
 ولا مازجة وان كان الثاني فليس مخلوقا حال فيهما اما ان يكون الالهون  
 قد ابطل الناس وكون الناس من سبطا للاهلل او يكون كل واحد منهما  
 قد ابطل حقيقة الآخر فان كان الاول وجب ان يكون المسيح لاهوتا واحدا  
 وجسدا تبطل حقيقة الناس وتبطل قولهم بالاتحاد والمازجة وان كان  
 الثاني وجب ان يكون المسيح انسانا محضا وتبطل حقيقته الالهية عنه وبطل  
 قولكم انه جوهر من جوهرين وان كان الثالث لم لا يكون المسيح لاهوتا  
 ولا غير الاله ولا انسان ولا غير انسان لان كل واحد منهما قد ابطل حقيقة  
 الآخر واخرجه من معتوله. **وثانيهما** ان الاتحاد بالمازجة لا يكون  
 الا في حق الاحسام والكلمه عندهم ليست بحجم **ومما يدرك**  
 بطلان كلام اليعقوبيه حيث دعوا ان الاتحاد كان بالممازجة القسمة  
 المشهورة عنهم لايمانهم **وحاصلها قولهم** تو من واقع الواحد الاله  
 ما كل شيء صانع ما يرى وما لا يرى. وتو من بالرب الواحد  
 الشوق المسيح ابن الله الذي ولد من ابيهم قبل العوالم كلها وليس  
 بصنوع اله حق من اله حق من جوهر ابيه الذي بيده انقل لقوالم  
 كلها وخلق كل شيء الذي من اجل خلاصنا معشر الناس نزل من السماء



فَلْيَسْتَبْ فِي رُوحِ التَّوْبَةِ وَصَارَ انْشَاءً وَحِيلَ بِهِ وَوُلِدَ وَقِيلَ وَصَلَبَ  
 وَقَامَ بَعْدَ ثَلَاثٍ وَصَعِدَ إِلَى السَّمَاءِ وَجَلَسَ عَنِ يَمِينِ أَبِيهِ وَهُوَ مُسْتَعِجِلٌ  
 نَارُهُ الْآخَرَى الْقَضَاءُ بَيْنَ الْأَمْوَاتِ وَالْأَحْيَاءِ • وَبَعْمُودِيَّةٍ وَاحِدَةً لَعْنَتُ  
 الْخَطَايَا وَبَحْنَانَةٍ وَاحِدَةٍ قَدْسِيَّةٍ جَانَلِيَّةٍ وَبَهِيَامَةٍ ابْنَانَا إِلَى  
 أَبَدِ الْأَبَدِ • فَاَلْعَمُودِيَّةِ مَا لَمْ يَغْتَلِبُوا بِهِ الصَّبْرُ فِي الْيَوْمِ الشَّامِ  
 مِنْ لَدُنْهُمْ رَجَاءُ مَغْفِرَةِ الْخَطَايَا وَالْجَاهِ هُمْ الْأَيَّةُ الَّذِينَ يَنْوَلُونَ بَعْضَهُمْ  
 وَهَذَا وَصَفُهَا بِأَتَمِّ قَدْسِيَّةٍ وَسَرُطُهَا فِي جَهَنَّمَ الْآيَاتِ هَذِهِ فِي سَخَةِ  
 أَبَائِهِمْ الَّذِي يَتَعَبَّدُونَ وَيَدْبَعُونَ بِهِ وَهِيَ دَالَةٌ عَلَى بَطْلَانِ مَقَالَتِهِمْ  
 حَيْثُ دُعُوا أَنْهُمْ صَارَ انْشَاءً وَاحِدًا وَامْتَحَنَ الْأَنْزَى إِلَى قَوْلِهِمْ حِيلَ بِهِ وَوُلِدَ  
 ثُمَّ صَعِدَ إِلَى السَّمَاءِ وَجَلَسَ عَنِ يَمِينِ أَبِيهِ وَهَذَا كُلُّهُ يُدَلُّ عَلَى انْفِصَالِهِ وَاسْتِغْلَا  
 بِنَفْسِهِ فَإِنَّ هَذَا عَنْ الْإِتِّحَادِ وَالْإِمْتِزَاجِ الَّذِي نَعْنِيهِ فَيُطْلَقُ مَا قَالَهُ  
 الْمُعْتَقِبِيَّةُ وَأَمَّا الْأَمْثُوسِيَّةُ فَهِيَ الْمُحْتَقَقَةُ مِنْ  
 الْغَيْزِ وَالْمُضْطَرَّائِيَّةِ وَقَدْ دَهَبُوا إِلَى قَبْلَتِي عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ تَعَالَى  
 وَرَسُولُهُ إِلَى الْخَلْقِ وَإِنَّهُ ابْنُ دَاهٍ مِنْ مَرْيَمَ وَإِنَّهُ نَبِيٌّ صَاحٍ وَعَبْدٌ مُطْلُوقٌ  
 سَرَفَهُ بِكْرِ أَمَانَةٍ وَإِعْلَافِ رَحْمَتِهِ بِطَاعَتِهِ وَسَمَاءَهُ ابْنًا عَلَى طَرِيقِ التَّوْبَةِ  
 لَا مِنْ طَرِيقِ الْوَلَدَانِ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ وَالْأُمِّ كَمَا نَقُولُهُ غَيْرَ مُهْمٍ مِنَ الْمُتَارِكِ  
 وَلَعَلَّ التَّوْبَةَ مَوْضُوعٌ فِي لَعْنَتِهِ عَلَى الْأَكْزَامِ وَالْعَظِيمِ فَإِنْ كَانَ هَذَا مُقْتَضًى  
 هَذَا الْأَسْمُ فَلَا حَرَجَ عَلَيْهِمْ فِي طَلْقِهِ لَصَحَّةِ مَعْنَاهُ وَأَمَّا فِي لَعْنَةِ الْعَرَبِ فَإِنَّ

وَلَوْ أَنَّ رُوحَ الدِّينِ رُوحُ عِلِّيٍّ لَكُنَّا فِي حَالٍ

إِعْلَاقُ

إِعْلَاقُ لَعْنَةِ التَّوْبَةِ لَا يَدْخُلُ فِيهِ مِنْ مَعْنَا زَائِرٍ مِنْ أَحَدٍ هِيَ التَّجَانُّسُ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ  
 لَا يَتَّصِقُ بِجَوَائِزٍ عَنْ عَرِجَتِهِ وَهَذَا فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ إِطْلَاقُ لَعْنَةِ التَّوْبَةِ عَلَى الْمَرْفُوعِ  
 وَالْبَدَاهِ لِمَا كَانَ بَيْنَ الْكُفَرِ وَتَأْيِيدِهِمَا أَنْ يَكُونَ الْمُتَبَيَّنُ أَصْغَرُ نِسْبًا مِنَ الرَّحْلِ  
 الَّذِي يَتَّصِقُ فَالْيَمِ التَّوْبَةِ وَهَذَا فَإِنَّ ابْنَ يَسْمِينِ لَا يَكُونُ مُتَبَيَّنًا لِأَنَّ مَرَاتِمَهُ  
 تَسْتَعِجِلُ وَلَا يَكُونُ أَبْنًا لِلنَّسَابِ عَلَى طَرِيقِ الْأَكْزَامِ وَالْعَظِيمِ لَمَّا لَمْ يَجْزِ أَنْ  
 تَصْغُرَ وَلَا يَكُونَ سَنَةً لَصَغَرَتْ سَنَتُهُ فَقَطَّرَ بِأَحْقَاقِهِ إِنْ أُطْلِقَ هَذَا اللَّفْظُ عَلَى  
 اللَّهِ تَعَالَى مُتَعَدِّتٌ بِاعْتِبَارِ لَعْنَةِ الْعَرَبِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ فَأَمَّا بِأَعْيَانِ لَعْنَتِهِمْ إِذَا صَدَّ  
 مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْعَظِيمِ وَالْأَكْزَامِ لَا مَانِعَ مِنْهُ فَهَذَا إِصْرُ الْكَلَامِ عَلَى هَذِهِ  
 الْغَيْزِ وَالْإِمْتِزَاجِ •  
**الفصل الرابع في إثبات نبوتهم**  
 وَقَدْ بَيَّنَّا كَوَافِيَا إِدْعَاؤِهِ لِعَيْنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْأَلَهِيَّةِ وَالْإِبْنِيَّةِ وَالْإِتِّحَادِ  
 بِشِبْهِ ثَلَاثِ الشُّبُهَةِ **المؤولة** قَوْلُهُمْ أَنَّ الْمَسِيحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ظَهَرَ مِنْهُ  
 أَفْعَالٌ لَا يَتَقَدَّرُ عَلَيْهَا الْخَلْقُ وَيَتَعَدَّدُ عَلَيْهِمْ قَوْلُهَا وَلَا تَكُونُ مُتَعَلِّقَةً بِقَدْرِهِمْ  
 وَذَلِكَ لِغَوْضِ إِجْيَافِ الْمَوْقِفِ وَأَبْدَانِ الْأَكْثَرِ وَالْأَبْرَاضِ وَطَرَفِ الْأَحْسَامِ فَلَمَّا نَبَّهَ  
 هَذِهِ الْأُمُورَ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْخَلْقِ فَيَجِبُ أَنْ يَتَبَيَّنَ بِالْأَلَهِيَّةِ أَيْضًا مِنْ بَيْنِهِمْ •  
**والجواب** أَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالُ تَتَوَضَّعُ الْقَوْلُ فِيهَا أَنَّهُ لَا تَكُونُ مُتَعَدِّتَةً  
 لِعِزِّ اللَّهِ تَعَالَى وَلَنْ صَدُرَ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُتَوَلَّى لِقَوْلِهَا



وليس فاعلا لعبثي كعادته وانا قلنا الله معجز له ونصدق بآثاره  
 واما نسبنا اليه نوحنا ومجادا لما كانت متعلقة به كما نسب الى موسى  
 فلما جرت قلبا لعضا جبه واخراج اليد البيضاء وكل هذا من جهة الله تعالى  
 اظهره فجادا لا على تصديق نبوة الانبياء ولا لتعني كونه اهل كبره من  
 شانه الانبياء **الشبهة الثانية** قالوا اينا المسيح شخص الجوز  
 عليهم ما يجوز على لا تخاف من يجري عليه ما يجري على كل واحد منها  
 فكذلك ما سوتهم كسائر الخلق ثم اياه ظهرت عليه افعال الالهية  
 من احيا الموتى وبرا الاكسمة والابرص وخلق الاحياء فلهذا قلنا بان  
 متجدد من جوهر من جوهر قدس لا هو في ينقص لاجله بالاحكام الالهية  
 وجوهر محدث ناسوتي ينقص لاجله بالاحكام الانسانية فلهذا قلنا بالاجل  
 له صفات جوهر من جوهر من وافق ما من اقنومين كما ذكرناه  
**والجواب** ان ثبوت هذه الغلط الفاجس ونشأ هذا الزلل  
 الواضح هو اعتقادكم ان احيا الموتى وبرا الاكسمة والابرص وخلق  
 الاحياء متعلق بقدرة هذه وهذا هو الخطا بعينه فانا قد ذكرنا ان هذه  
 الامور ليست من متعلقات قدره لاجسام وانا هي من مقدور رب الله  
 التي تختلف بها لا يقدر عليها غيره فغلطنا على ادبي الانبياء تصديقنا  
 لبوتهم واظهارنا لمجراتهم **الشبهة الثالثة** قولهم حكمه  
 على المسيح عليهم السلام افي ذاهب الى ابي واسمك هو صادق عليه السلام

لا نقول

لا نقول الا الحق فاد كان الله هو الاب له كان ابنا له وفي هذا ما نريد  
 من كونه ابنا **والجواب** من وجهين اما ان لا قلنا  
 صحة هذه الرواية بل انما هي مختلفة لتقرر هذه المقالة التي ادعيتوها  
 والعابه التي اتحدتموها من كون المسيح ابنا لله تعالى عن ذلك علوا  
 كبيرا واما ثانيا فالتزام بالاب ما قلنا هو لما له ولهم والذوق  
 به وبهم وقد يجوز بالابوة عن الابنة والنسب لان شفقه الابا  
 على الاولاد ورحمتهم بهم معروفة فجادا ان يجوز بالاب عن الذوق  
 بهم التحميم عليهم فيكونا من حيث اذاهب في الموضع الذي امر الله الزوق  
 الرحيم واذا صح هذا بطل ما قالوه من اعتقاد كونه ابنا لله تعالى وهذا  
 هو الكلام على الفرق المقرانية  
**القول في الرجوع الى عبادة الرضا**  
**اعلم** ان المستغنين بعبادة عبيد الله تعالى فيهم كثرة واعلمهم يرجعون  
 الى فرق اربع **الفرقة الاولى** قوم يكرهون الصانع ويقولون  
 ان هذه الاولاد والكرام اكل اجسام واجبة الوجود لذاتها وانها والله يتنسخ  
 عليها العدم والمنا واليهما توجه العباد وبه البره لمنا هذا العالم  
 وهو لا فهم البرهته الخالصة **الفرقة الثانية** وهم الذين



يقولون يا الله تعالى خلق هذه الكواكب وجعلها مبدرة لهذا العالم  
 السفلي وهذه الكواكب مستغلة بعبادة الله تعالى ونحن مستغلون بها  
 لان الله تعالى اجل من ان يكون معبودا لنا وهو لا هم الصائبة واهل  
 الجحيم **الفقرة الثالثة** من الميزان المتصانية فانهم  
 يعبدون المسيح ويعتقدون الهيئته كما ذكرنا مذهبهم من قبل **الفقرة**  
**الرابعة** هم عبدة الاوثان والاصنام على طبقاتهم **وقد**  
 زعم اهل التاريخ انه لا دين من الاديان الباطلة اقدم من عبادة الاوثان  
 والاصنام وذلك لان اقدم الانبياء الذين بلغنا تاريخهم هو نوح صلوات  
 الله عليهم وهم انا جا بالرب على عبدة الاوثان كما حكى الله عنه في قوله  
 ولا تدعون الهةكم ولا تدعون ويدا ولا سواعا ولا يعوث ويعوق  
 ونسرا فقلنا بهذا ان دين عبادة الاصنام كان موجودا قبل نوح ثم  
 هو مستقر من زمان نوح الى زماننا هذا فقد قيل ان في اطراف العالم قوما  
 مستمرون عليهم **فاعلم** انه ليس في المذاهب باجمها اخف عقولا  
 ولا اصغف احلاما من عبادة غير الله ولقد اكد الله في كتابه الكريم  
 فحين انما بهم والمقتلهم قال ان الذين تدعون من دون الله ل  
 خلقوا ذبا وواحموا له وان يسلمهم الذباب مثا لا يتنقذوه  
 منه وقال تعالى ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم  
 وقال تعالى والذين تدعون من دونه ما يكون من قطيرة الى

عن ذلك

عن ذلك من الايات التي تشهد بنهاية جملهم وركعة احوالهم **فان**  
**عرفت** هذا فبيننا الكلام عليهم بان نذكر الكلام في الاسباب  
 الباعثة لهم على عبادة الاصنام ثم نورد عليهم مغاللتهم باستحقاقها للعبادة  
 فلا حرم ربنا الكلام عليهم على فضيلت **الفصل الاول**  
 في ذكر الاسباب الباعثة لهم على عبادة الاصنام والاوثان اعلم ان  
 العلم الصوري حاصل لجميع الغفلة بان الصور المعجولة من خشب او  
 زجاج او نحاس يستحيل ان تكون موجدة لجميع الخلق ورازقهم  
 وان تكون حافظة للسموات والارضين وما بينهما والعلم يستاد هذا هو  
 من اجلى العلوم الصورية وعباد الاوثان والاصنام هم خلق كثير  
 كما حكى الله والخلق كثير لا يحور اننا فهم على ما يعلم فتاد بالضر  
 فظهر ما ذكرنا انه ليس عبادة الاوثان والاصنام لاجل كونها خالقة  
 للعالم ولا مبدرة له فان ذلك مستحيل كما ذكرنا فلا بد لهم من سبب  
 يعينهم على عبادة بها وقد ذكر العلماء اسبابا في ذلك وتأولوا لهم تأويلات  
 ونحن نذكرها وجمليتها امور خمسة **التاويل الاول** ان في الارض  
 الشاة كان اكد الناس على مذهب الصائبة وكانوا يعبدونهم  
 الكواكب ويعتقدون فيها انها اجيا ناطقة مبدرة عالمة ثم اخذوا من  
 تلك الكواكب ميالك مخصوصه وكانوا يعبدونها ويذبحون اليها  
 لا على ان المعبود في الحقيقة هو ذلك الهى كل بل المعبود هو الكوكب  
 الذي هو حجة ناطقة وذلك القسم هيكلة **التاويل الثاني**



زجاء كانوا يعتقدون في بعض المراتك انهم ابنا لله واوليا لله فيعبدونهم  
 فالتخذوا صورهم فعبدوها وتقربوا بها اليكوا لهم شعاعا عند الله تعالى  
 يوم القيمة **التاويل الثالث** لعلمهم كانوا محسمة او خلويات  
 فاعتقدوا انهم خلول الله تعالى او خلول صفة موصفة في تلك الاقسام  
 فعبدوها وعظموها لذلك **التاويل الرابع** انهم اتخذوا ملك  
 الهياكل قبله كما ان المسلمين لما سجدوا الى جانب الكعبة سجدوا ولا الى  
 جانب الضم فليس لمسيود له هو الضم بل هو الله تعالى لكن الكعبة اما  
 في قبله للضلالة وهكذا الضم انما هو قبله للضلالة لا عبادة  
**التاويل الخامس** لعلمهم كانوا يعتقدون هذه الاوثان والآلهة  
 بتوكلها وتتمنا باسماها لان بعض ابدانهم وفضلهم امرهم بذلك فيقولون  
 امتنا لا امرهم ومحبته لمساعدته وهذا جهل تناويلات التي يمكن ان تكون  
 عند اهل عبادة العقلاء واهل الذكاه هذه الاوثان والاصنام فاما  
 من عبداهم من البهائم وناقض العقل فانه لا يعبدان يكونوا معتقدن فيها  
 لا لاهية ولكن لا عبادة باقيا لهم ولا يقول على كلامهم انما العبادة تقول  
 للذكاء من جميع الترف **واقرب التاويلات**  
 عندنا شرح حقيقة مذهب عبادة الاوثان والاصنام ما ذكرنا بوعشر  
 حجتين نحمد المجدد المخلص فانه ذكر ان كثيرا من اهل الهند والصين كانوا

يعتقدون

يتدرون بالله ومليكته الا انهم كانوا يعتقدون في الله تعالى الجسمية  
 ويقولون انه تعالى ذو صور وحسنة كاهب ما يكون من الصور وان الملك  
 لهم صور عجيبة رايته ودعوا انهم قد احتجبوا عنهم بالسموات فلاجرم  
 اتخذوا صوراً وتماثيل انيقة المنظر حسنة الاشكال على الصور التي كانوا  
 يعتقدون اختصاص الله تعالى بها ومليكته ثم يعكفون على عبادتها  
 قاصدين بذلك طلب النجاة الى الله والى ملكته ويؤيد هذا التاويل  
 ما حكى الله عن عباده الاوثان في قوله ما تعبدون الا ليقربونا الى  
 الله زلفى فقد اهو الاقرب في سبب عبادتهم لها  
**الفصل الثاني في بطلان ما زعموه**  
 ومعتقد نالي في هذا المنه والجهل ان عبادة حق مخصوص  
 وهي نهاية الخضوع والتذلل للعبود وذلك كله لا يليق لابن يتجده  
 ولا يستحقه على الحقيقة الا الله تعالى لانه هو الخالق للعباد والمهيمن عليهم  
 باصول النعم وقرونها والمجاري لهم على اعمالهم وهذه الاوثان  
 والاصنام معلوم بالضرورة انها لا مستحق شئ من ذلك وقد تقررت  
 العقول فتح تعظيم من لا مستحق التعظيم فان العقلاء لا يتعجبون بعقولهم  
 فتح تعظيم الازداد وسفلة الناس كتعظيم الانبياء والائمة والا فاحل  
**وتانها** انا قد علمنا ان الله تعالى قد ادى عليهم بالحق وحكم على عباده



بالجحف فيما تلوناه من تلك الآيات ولولم يكن الا قوله تعالى ان الذين  
 تدعون من دون الله عبادا امثالكم فان فيها غايه التجهين لعقولهم  
 والتبطل لذمهم في اعتقادهم لا هيبتها وغير ذلك من الايات المشعره  
 بما ذكرناه فان اكد القرآن انما هو في الرد على منكري المعاد و  
 الجبر والنسب وعبد الاوثان والاصنام فاما ما اوردناه من التاويل  
 لهم في عبادة الاوثان فكلمنا بطله لا نصح ان تكون وجهات حسن عبادتهم  
 فاما ذمها لصايتها في اعتقاد كون هذه الكواكب اجزاء ناطقه فقد مر  
 ابطاله واما اعتقادهم في جعل لرجالي انهم ابناء الله فقد افسدنا كلام  
 النصرانيه فيما دعوته واما اعتقاد الحول والتجسيم فتبا في فتادها  
 في الصفات السلبيه واما اعتقادهم لكونها قبله وتبركا بها وتبعا  
 بايمانها فهذا كله باطل لا نأخذ قطعا من دين صلح الشريعة انكاره  
 عليهم في ذلك ورجعهم عنه ومنعهم عما توفوه من ذلك فبطلت هذه  
 التاويلات باسرها وبطل ما دعوته من عبادة الاوثان والاصنام  
 واخذ الله على كل حال

**القول في الرد على المفوضة**

الفايلون بالتفويض من قبل الفریق الاول من زعم ان هذه الكواكب  
 السبعة التي هي الشمس والقمر والزهرة والمشتري والمريخ والزهرة

والمرج

والمرج كلها اجزاء ناطقه مدبرة وان الله تعالى فو من تدبر  
 العالم السفلي اليها واما انوار عبادتها فهذه الكواكب السبعة عندهم  
 هي المدبرة لما في عالمنا واجبوا عبادتها وهذا هو قول الصائيه و  
 اكثر المجبيين **الفرق الثاني** هم المضاد فانهم اعتقدوا  
 الهية عيسى عليه السلام وقالوا انه مخترع لجميع الاحكام والله تعالى هو  
 تدبير العالم اليم فعبدوه واعتقدوا الهية واعلم ان المتكلمين  
 في ابطال قولهم لغرضه وفساد القول بهذه الوساطة طرق لتبرئة  
**فاما المعتزلة** فاعتمدوا في ذلك طرقات ثلاثة اولها ان قالوا  
 كل قادر غير الله فلا بد وان يكون قادرا بقدرته والقادر بالقدر  
 لا يصح منه فغل هذه الاحكام والاولان اذ لو صح ذلك في بعض القادرين  
 بالقدره لصح ميتا فكان يلزم ان يفعل النساء لنفسه اولاد واما  
 فلا كان هذا باطلا استحالة في القادرين بالقدره فغل الاحكام وثانيها  
 انه لا بد ليل على كون هذه الافلاك والنجوم فاعله لهذه الحوادث في  
 عالمنا فوجب نفيه وثالثها انها لو كانت فاعله لاختلف تأثيرها  
 في السيران من حق القادر على الشيء ان يختلف دواعيه فكان يلزم  
 لم يستمر سيرها على حاله واخذوا فلما علمنا اسرار سيدها دل على  
 انها مسخرة مدبره تجري على وفق المصلحة كما علمنا في مدبرها  
**واما المشرك** فقد اعتقدوا في سلطان هذه الوساطة هو ان الله



تعالى قادر على كل المكنات وان اليجاد في كل شئ متعلق بقدرته  
 وبسبب تعليفه بقدرته غير واذ انبت هذا بطل اضافة هذه الحوادث  
 في عالمنا الى هذه الكواكب وهذه الطريقة ضعيفة جدا وسناتي بعرض  
 فساد ما في خلق الاعمال فهدم طرق المسكين في بطلان هذه الوسائط  
**والمنتحل** عندنا في بطلانها هو الرجوع الى دليل الشرع فانما  
 نعمل بالضرورة من دين صاحب الشريعة اضافة هذه الاثار الى قلة  
 الله تعالى من غير واسطه وظواهر القران ونصوصه تشهد لما ذكرنا  
 بالحق كقوله تعالى ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في  
 قولنا ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه في  
 قرار مكين وقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم الى غير ذلك من  
 الايات المؤدية بابطال الوسائط فبطل ما ذكرناه كلام المنقوص  
**ولنقتصر على هذا القدر من الرب**  
 على الفرق المحال للاسلام ففيه كفايه من احاط على ما ذكرناه  
 امكنه الوقوف على حقيقة الامر في بطلان الايات الزائدة والبال  
 الكفرية **فعل ترك** من هذه الفرق على كثرتها  
 وغلبة عدتها لقد اطلنا الى اوهام غالبه وامتسوا قواعدهم على  
 امور مضطربة فما ابعدها ما زاموه واطل ما طووه ألم يأت

هم

لهم الحقائق الى ما قرر في العقول من واجبات البراهين والاعمال  
 عما ولعوا به من مساك اللعب والتهجين فما ضرهم لو استمسكوا بعري  
 الاسلام الوشيعه واذ انوا بدين الانبياء فيما اتوا به من اوار الحقيقة  
 لكن غلب عليهم الخذلان واستولى على جزيرته الشيطان ومن يخذل  
 الشيطان ولينا من دون الله فقد خسر خسرانا كبيرا **تذليل**  
 اعلم ان مادة السكوك والشبهات في جميع الملل والاديان الكفرية  
 المخالفة للاسلام هي الفلسفة فهم مشتاكل ذيع واصل كل ضلالة  
 ومصادق ما ذكرناه من خالهم يظهر من وجهين اجمالي وتفصيلي  
**الموجز الاول** من حيث الجهال فلانك اذا تأملت احوال  
 هذه الملل الكفرية مع تباين طرزها واقتراق شعبها اضافة هذه  
 الاثار في عالمنا هذا وجدتهم بين قابل بتاثير العقول المخدرة وقابل  
 بتاثير النفوس الفلكية وقابل بتاثير المواد العنصرية جميع مقالات  
 الفرق الخارجة عن الاسلام لا تخلو على اضافة هذه الاثار في عالمنا هذا  
 الى اخذ هذه الامور الثلاثة وهذه كليات مقال الفلاسفة فانهم ذهبوا  
 الى ان اضافة هذه الاثار في عالمنا انما حصل على العقول والنفوس والعنا  
 فعرفت ما ذكرنا انهم مستبدون منهم واخذون لهذه الضلالة  
 عنهم وهذا وجه جلي يعرف به ان مشتاكل ضلالة في الاسلام انما هو من انهم



الغائبة وانظارهم الحادثة **الوحد الثاني** من حيث التفصيل  
 فغير بزه بان يتبين بان استقدا بكل موقفة من هذه الفرق الكثرية لبيان  
 منهم **فَقُولُ** اما المهرية فقد رُغموا ان اصل العالم مركب من خمسة  
 اشياء هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والروح وهذا الخد  
 من قولهم بالطبائع. واما الضائية فقد قالوا ان هذه الحوادث في عالمنا  
 ليس الا من جهة الافلاك السبعة كما شرحتنا فوالهم فيما سبق وهذا  
 احد مقاديرهم بتاثير الافلاك. واما المحتمون فقد رُغموا ان الموت  
 في هذه الحوادث هي هذه النجوم وهو في الحقيقة راجع الى الافلاك وهم  
 مستمدون من مقالهم فيها. واما الشوية فقد قالوا ان الموت انما هو  
 النور والظلمة ومزادهم بالنور هو عالم العقل ومزادهم بالظلمة هو  
 عالم الطبيعة وهذا بعينه هو مذهب الفلاسفة فانهم يقولون بعالم  
 العقل وعالم الطبيعة ويعتقون بعالم العقل الموجودات المتناهية  
 ويريدون بعالم الطبيعة المواد العنصرية الارضية. واما النصارى  
 فان مزادهم بالماضي هو الثلاثة العقل والعك والعنصر وهذا هو  
 مذهب الفلاسفة وهكذا القول في سائر الفرق وسائر الاذيان  
 انما استمدوا اصلاتهم ووقعوا في جهالاتهم من رذيع هؤلاء الفلاسفة  
 فحبل من مجموع ما ذكرناه ان الاصل له في الاسلام الاوهم اصلها وسائرهما

فراشهم

وكاشبهه في الدين الاوهم عذتها وقاعدة مهاجها فمن احكم ابطالها  
 والقول فتاوها امكنه الرد على كل فريق من فرق الضلال واد  
 قد وقفنا الله تعالى حتى بلغنا هدم الغاية في الرد على جميع الفرق  
 المخالفة لملة الاسلام. فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي  
 لولا ان هدانا الله. وبتمامه يتم القول في الفن الاول من الكتاب وهو  
 الكلام في اثبات الذات. والحجج ثم رب العالمين.  
 ونشرح لمن في شرح الفن الثاني في اثبات الصفات مستعدين بالله  
 خير معين.

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وحده  
**الفن الثاني من علوم هذا الكتاب**  
**في تقرير الدلائل العلمية على اثبات الصفات الالهية**  
**والسمات الربوبية** اما التمهيد  
 وهو يشمل على مفيد وابواب اربعة. فذكر فيه مباحث ثلاثة **البحث الاول** في بيان ماهية الصفة  
 ومعتقولات حقيقتها واعلم ان لفظ الصفة يطلق وله محار ثلاثة



**المجرى الأول** في لسان أهل اللغة وهو عبارة عنهم على قول الواصف وليس منصوصهم انه يطلق على كل قول بل المراد به القول الذي يدل على بعض احوال الذات كقولنا طويل وقصير وعامل واثق وكريم فيقولون ان هذه الامور اوصاف لخواصه ولا يقولون في بخود رجل وفارس وريد وغيره انه وصف لما كان الاول دالا على بعض اوصاف الذات وذلك الثاني فهذا هو الوصف اللغوي

**المجرى الثاني** عن أهل اللغة وهو يستعمل فيما يقيد به قول الواصف ويتضمنه فالنا ليق في الجسم وصف في العرف لما تضمنه قولنا طويل وحصول العلم وصف في الواحد مثا لما تضمنه قولنا عاقل ووجود السوء في المحل وصف لما تضمنه قولنا استود وهكذا القول في جميع ما تضمنه الاوصاف الجارية فانه وصف باعتبار ما تضمنه لا باعتبار اطلاقه في نفسه واما الثاني فاما كان وصفا باعتبار ما تضمنه لا غير كما سترخصا

**المجرى الثالث** في مصطلح المتكلمين وقد ذكرنا لها معنى عام وخاص فالعام هو قولنا كل امرئ اذا يد على الذات تابع للذات داخل في العلم بها والوصف لها واما كان هذا عاما لانه يشمل الحكم والصفة والثاب والاحباب جميعا واما الخاص فهي الخصوصية التي لا تستعمل بنفسها وبكيفية تحقيق معقولها فخر ذات الذات وقولنا في الخصوصية

عام

عام فيها وفي غيرها وقولنا لا تستعمل بنفسها متفصل عنها الذات وقولنا لا يكفي في تحقيق معقولها مجرى الذات يقولها عن الحكم فانه لا بد فيه من اعتبار عين يعلم بغيرها وبكون ان اضلا في معقول حقيقة كصفة العقل فانما مستندة الى القادر والمقدور وهكذا القول في سائر الاحكام فانها امور ايضا فيه لا تستعمل بنفسها وتفتقر الى الاعتبار كما ذكرناه

ومعقولها محال لمعقول الذات فالت ذات في انفسها مستقلة لا تفتقر الى امر وزا حقا يقبها اذا لو افتقرت الى امر وزا معقول حقيقة لها كان ذلك ابطا للحقيقة واجزا حيا لها من معقولها فهذا هو الكلام في استعمال الصفة في مجاريها

**المجرى الثاني في تقييدها** واعلم ان الذي تصديقا لبيان تقييدها انما هو الصناعات الالاهية الذاتية والفعلية فاما اوصاف الحوادث فليز من هنا ذكرها لان التعريف لها يجريها عن المعنوي الذي اردناه وهي في عرضنا منقضية باعتبار ان ثلاث

**التقسيم الأول** باعتبار هل هي انفسها الى سلبية واجابية فالسلبية قولنا انه تعالى ليس بحكيم ولا عرض ولا شبه شام من هذه الحقا والاحباب على ضربين ذاتية وفعلية فالفعلية ما يجري عليه من الاوصاف كجل صدور الافعال عنه وذلك بخبر قولنا كريم وكجواد وبحسن متفصل وغيرها فاما الذاتية فهي على ضربين حقيقة وعبر حقيقة وتريد غير



تألم يمين

الحقيقي اطلاق الصفة عليه لا اعتبارا بمراد ايد لاجل خصوصية اللفظ  
 كقولنا قدس و باق وقبيل فان هذه الامور كلها راجعة الى الجوام  
 من غير ايد زائد واما الحقيقة فهي على نوعين محددة وغير محددة فالحد  
 ما كان ثابتا فيما لا يزال كقولنا مذكور فانه يستحيل نبوته فيما لم يزل  
 وغير المحددة ما كان ثابتا فيما لم يزل وذلك يجوز كونه تعالى قادرا  
 وعالما وتزيد بالحقيقة اطلاق الصفة على ذاته باعتبار ايد زائد  
 كما ان ذكرناه من كونه قادرا وعالما ومذكر كما فان هذه الامور  
 زائده تحقق بمادته كما استعمل القول فيها بعون الله وشيئهم  
**التقسيم الثاني** لهذه الصفات باعتبار كيفية استحقاقها  
 وهو على نوعين واجبه وجايزه فالواجبه على نوعين ثابتة في الازل  
 وغير ثابتة في الازل هو يجوز كونه تعالى قادرا وعالما وجيئا  
 والتي هي غير ثابتة في الازل مع كونها واجبه هي يجوز كونه تعالى مذكر  
 واما الجايزه فهي على نوعين احدها تختص لاجله بامر زائد والثاني  
 لا يختص لاجله بامر زائد فالاول هو كونه تعالى مريدا والمراد به امر  
 زائد على ذاته كما استقر به والثاني هو قولنا متكلم ومصدق  
 فان ذاته لا تختص بامر زائد سوى محبة وجود الكلام والصدق من  
 جهة غير **التقسيم الثالث** باعتبار افعاله الفعلية

والمعصية

واستغايه وفي ذلك على نوعين احدها يستقر الفعل اليها والثاني لا  
 يستقر اليها فالاول على نوعين واجبه وجايزه فالواجبه على نوعين  
 احدها يستقر اليها الفعل في وجوده وذلك يجوز كونه تعالى قادرا  
 فانه يثبت نوعه وجوده الفعل وثانيهما يثبت في حكم الفعل وذلك يجوز كونه  
 تعالى عالما فانه يثبت في احكام الفعل واما الجايزه فهي يجوز كونه  
 تعالى مريدا فانه يثبت وجود الفعل يقع عليه واما الذي يستقر  
 اليه الفعل فذلك يجوز كونه تعالى جيا ومذكر كما وموجودا  
 وسنستقصى القول في ذلك واحدا من هذه الصفات في باب غزوة  
 ان شاء الله تعالى ولها تقسيمات كثيرة باعتبار مراتب مختلفه ولكان تقسيمها  
 على هذا القدر فيه كفايه في معصينا وغرضنا  
**الحاشية الثالثة** في بيان الاحكام الثابتة لهذه  
 الصفات اعلان هذه الصفات احكاما عامة تذكروها صافيا وجملتها خمسة  
 الحكم الاول ان هذه الصفات التي نسبتها لله تعالى ليست مستقلة في  
 النبوت ولا في المعلومية بنفسها واما هي مستندة في النبوت والعلم  
 الى الذات وهذا هو الذي اعتمد به المحققون من معلمي الحوالات كالشيخ  
 فاضل واي عباد الله وقاضي القضاء عبد الجبار بن احمد وابي اسحق وغيره  
 من جماهير المعتزلة خلافا لبعض الاوصياء من يفتي بالاشعرية فانهم يزعمون  
 ان هذه الصفات التي نسبتها لله تعالى مستقلة بنفسها في المعلومية والنبوت

الحاشية الثالثة في بيان الاحكام الثابتة لهذه الصفات اعلان هذه الصفات احكاما عامة تذكروها صافيا وجملتها خمسة الحكم الاول ان هذه الصفات التي نسبتها لله تعالى ليست مستقلة في النبوت ولا في المعلومية بنفسها واما هي مستندة في النبوت والعلم الى الذات وهذا هو الذي اعتمد به المحققون من معلمي الحوالات كالشيخ فاضل واي عباد الله وقاضي القضاء عبد الجبار بن احمد وابي اسحق وغيره من جماهير المعتزلة خلافا لبعض الاوصياء من يفتي بالاشعرية فانهم يزعمون ان هذه الصفات التي نسبتها لله تعالى مستقلة بنفسها في المعلومية والنبوت



كاستقلال الذات وهذا خطأ فانه ان كان مرادهم بانها مستقلة بنفسها  
في المعلومات والنبوت الحقيقية وما هيته معلومة على ما هي عليه من كونها  
ضيقه لا تستقل بنفسها بل تكون مستندة الى الذات في العلم والنبوت  
فهذا حق لا ينكره وان كان مرادهم انها مستقلة بنفسها في العلم  
والنبوت كاستقلال الذات وتعلمها بالفرادها ولا يستقر الى الذات فهذا  
باطل لان ذلك يرفع كونهما صفة ويضطر حقيقة ويجعلها صفة هي عليه  
في نفسها من عدم الاستقلال في المعلومات والنبوت وانه باطل

**الحكم الثاني** في بيان معرفة الاخضر من هذه الصفات

**ذهب ابو هاشم** ومبغوه الى ان اخضر وصف الله تعالى هي حاله  
خاصة متعينة لهذه الامتع لا يشارك فيها غيره من سائر الذوات **وهي**  
**المشعرية** الى ان اخضر وصف الله تعالى هي قدرته على الاختراع  
ورغم بعضهم ان اخضر وصف القديم تعالى هو استعناؤه في ذاته وفي  
صفاته عن غيره **والمختار** عندنا ان الخصومية في حقه تعالى  
انما هو بعض ذاته دون غيرها من سائر ما يخضع من الاوصاف وهكذا  
القول في المختار والمائل لو كان له مثل انما هي بعض ذاته لا بغيرها كما  
ستقوله من بعد ان شاء الله تعالى

**الحكم الثالث** والذكي كذهب الى ان الله لا يملك

من العزلة

من العزلة وغيرهم الى انها اوصاف نبوتية تختص بها ذاته واما  
الغلاشقة وطوايف من الملاحدة فزعموا ان هذه الاوصاف موزنة  
نسبية وان المريج يكون قاجرا الى انه ليس يعاجز وان المريج يكون  
عالميا الى انه ليس بجاهل وهكذا القول في سائر اوصافه تعالى **وهو**  
انها لو كانت اوصافه نبوتية لادى ذلك الى الكثرة في ذاته والكثرة  
بلا لاله لمكان وقد تقررت ان ذاته تعالى واجبه الوجود وهذا خطأ  
لوجهين اما اول فلان المعقول في افهام العقلاء من لقاب زهير امر  
يختص به القادر لمكانه موزنة الفعل وموجبه وليس امر استياكا  
دعوه **واما ثانيا** فلان الاحكام السلبية قد اضافوها الى ذاته  
تعالى فاذا لم يكن من اضافة الاحكام السلبية فكثرة في ذاته لم  
يلزم من اضافة الاحكام النبوتية فكثرة في ذاته ايضا لاهما شيان  
في وجوب اضافة الاحكام الى ذاته وعدم الاستقلال

**الحكم الرابع** يخص هذه الصفات **ذهب كمال**

من انتخاب الحبيب هاشم الى ان صفات الله تعالى مختصة وانهم لا يشوبون  
به تعالى من الصفات لاما دل عليه العقل بنفسه او بواسطة ولا يحوز  
انبات في شوقي ذكر وزعموا ان هذا القدر الذي انبثت به تعالى من



الصفات هو الذي دل عليه النقل لا عنز وما عداه لا دليل عليه وما لا دليل  
عليه وجب نفيه وهذا القول انما قرواوه على ما حكاه من مدعيهم  
من انهم مقلدون على العلم بحقيقة ذات الله تعالى وصفاته ويعلمون  
سند ما يعلمه من نفسه وهذا خطأ وهو من غير بصيرة وقد  
ذكرنا ما يتعلق بخصوصية هذه المسألة اثباتا لقناع وردنا  
مقالهم هذه **والمختار** عندنا انه لا ينسب اختصاص الله تعالى باوصاف  
غير شأنيه لا يطلع على شئ منها **الحكم الخامس** ان هذه الصفات  
هل هي متعبدية ام لا **واعلم** ان حقيقة هذا المباحث المعقولة واجبة  
الى ان الله تعالى لا يجوز ان يكون موصوفاً بنفسه واحدية تعبدية فائدة  
هذه الصفات المختلفة اجمع ولا اعرف ان احدا ذهب الى هذا المذهب  
وذلك لئلا الخاضعين في الصفات وبقايت منهم من اثبتها ومنهم من  
نفاها وكُل من اثبتها قال بانها متعبدية فلو ذهب داعيا الى اثبات  
صوتية واحدية تعبدية فائدة هذه الصفات المختلفة لكان قلبا للاجتناب  
واطلا لاختلافها والله باطل **واللايق** باصول المعتزلة والاشعرية القول  
بانها متعبدية واعداها عند المعتزلة اربع والصفة الخامسة هي  
الغضبية لها **واما** الاشعرية فمنعوا انها تتبعه وسببا في هذا امر بين  
استقصا عند الكلام عليهم في المعاني القديمة **والمختار** عندنا في  
نفيها اليه وخاصة ان نقول ان كان الغرض بالتعبد هو ان مفهوم

الحال في قولهم

القادرية متغاير مفهوم الغائية بالضافة الى اختصاص الذات بربها  
وفهمها عليها فهذا صحيح وفي هذا المعنى متعبدية وان كان القول  
ان كل واحد منهما مستقلة بنفسها محال انه لا حرج في حقيقتها فهذا  
خطأ فليس متعبدية وهذا الطعن لما ذكرناه لان هذا يؤذن باستقلالها  
وانفرادها بحقيقتها وهو عكس حقيقتها فيجب ان يكون باطلا فهذا ما ارد  
ذكره من الاحكام العامة لهذه الصفات فاما احكامها الخاصة  
ليكل واحد منها فسنذكر لكل واحد منها ما لا يخصه ونذكر فيه  
احكامها الخاصة ونشير الى تفاصيل القول فيها بعون الله فهذا هو  
التمهيد ونشرع الان في شرح المباحث المربعة وبقايت التوفيق  
**الباب الاول في اثبات الصفات الذاتية**  
اعلم ان قبل الشروع في اقامة الدلالة على اختصاص ذات الله تعالى  
بكل واحد من هذه الصفات بعينها نذكر خلافا لمنكسرين في  
هذه الاحوال ثم نذكر احتجاج المشركين لها ونذكر احتجاج المنافين  
لها كل ذلك على سبيل الاجمال من غير اشارة الى واحدة معينة ولا حرم  
استعمال الكلام هاهنا على مفاصل ثلاثة **المقصد الاول**  
في ذكر خلاف النافين في هذه الاحوال فتقول اننا بالضافة الى الخواص في هذه



الاحوال طبقتان الطبقة الاولى هي المقدمون في الصدر الاول كالصالحين  
 والبريين وتابعهم الى زمن الشيخين ابي علي الجتاي وابنه ابي هاشم فمولا  
 باجمعهم لم يخصصوا في ذكر هذه الاحوال بانبياء ولا نبي ولا نبي ولا نبي  
 في حقايقها وشرح احكامها فلا ينبغي ان يضاف اليهم فيها قول **نعم**  
 الظاهر من مذهبيهم نفيها وادفاعة هذه الاحوال والاحكام من جهة العقل  
 ونسخ الاحكام في افعالهم وغير ذلك من سائر الاحكام والاضافات الى  
 ذاته كما بقوله الشيخ ابو الحسين **الطبقة الثانية**  
 من بعد هؤلاء من المعتزلة والاشعرية فانهم قد اصابوا هذه الاحوال  
 وفهموا حقايقها واحكامها وانعموا في الخلاف فيها الى ثلاث فرق  
**الفرق الاول** المشبهون بهذه الصفات كالقادريه والعالميه وغير  
 من صفات الذات احوالاً زائدة على ذات الله تعالى وانبتوا لها احكاماً  
 تابعة لها وهؤلاء هم الشيخ ابو هاشم ومتبعوه وبعض الاشعرية كالجزيري  
 والغزالي وابي بكر الباقلاني **الفرق الثاني** الناقول لهذه  
 الاحوال والاكتفاء بحجج الذات وهؤلاء هم الشيخ ابو علي وابي القاسم  
 الكوفي وابوبكر الاخشيدي وغيرهم **الفرق الثالث** المشبهون  
 لبعضها دون بعض فيثبتون له كونه عالمياً حاله زائدة على ذاته  
 ويكون متركاً حاله زائدة ايضاً ويرجعون بالموازاة الى حجة الذات

وهو

وهذا هو قول الشيخ ابي الحسين البصري والخوانساري ومن تابعهما  
 فهذا هو الكلام في ذكر خلاف الناب في اثبات هذه الاحوال ونفيها  
**المقصد الثاني** في ذكر ما يوجب المشبهون للاحوال  
 وحاصل ما ذكره دليلان **الدليل الاول** قالوا قد تعرض  
 ان القديم تعالى مخالف لعنهم من سائر الذوات ويستحيل وقوع المخالفة  
 بينه وبين غيره بنفس كونه تعالى ذاتاً فيجب ان تكون المخالفة بامر زائد  
 وقد اكونه تعالى ذاتاً وليس ذلك الا الصفة التي يريد ما وهو المطلوب  
 واما قلنا انه تعالى مخالف لعنهم من سائر الذوات فانه لا معنى للمخالفة  
 الا ان كل واحد من الذاتين لا يشبه سداً للآخرى فيما يرجع الى ذاته  
 وهذا حاصله حق الله تعالى فان غيره من سائر الذوات لا يشبهه سداً  
 في حكم من الاحكام فيثبت بما ذكرناه انه تعالى مخالف لعنهم  
 واما قلنا ان المخالفة يستحيل حصولها بنفس كونه تعالى ذاتاً فهذا ظاهر  
 لان الذوات مشتركة في كونها ذاتاً ويستحيل ان تكون المخالفة  
 بائت في نفسها مشتركة فاذا تعرضت انه تعالى مخالف لعنهم من سائر  
 الذوات وثبت استحالة وقوع المخالفة بنفس كونها ذاتاً ثبت انه  
 لا بد من امر يقع به المخالفة وترا ذاته وليس ذلك الا الصفة التي اردنا  
**الدليل الثاني** قالوا اذا علمنا القديم تعالى اولاً ثم علمنا ثانياً



انه فاد ر فليس يحل حال علمنا الثاني ان يكون متعلقا بذاته فقط او بان  
 نأيد على ذاته والا وكن باطل لانه لو كان متعلقا بذاته لوجب ذاك علمنا  
 ذاته في اول الامر ان نعلمها فاد رة وهذا باطل فانا نعلم ذاته ولا نعلمها فاد  
 لا بطر مستأنف فيبطل ان يكون عالم بذاته وان كان الثاني فهو المطلوب  
 لا نالا نريد بالصفة الا انها امر زائد على الذات داخل في حيز العلم بالذات  
 والوصفها فاذ لم هذا القدر فهو المراد فهذا لا ممان اقوى ما وجه  
 لهم الاستدلال على اثبات هذه الاحتمال من جهة الاحتمال  
**المقصد الثالث** في ذكر ما يحتاج به اننا فون لهذه الا  
 وحاصل ما ذكره في ذلك **الدليل الاول** وهو الذي يؤول  
 عليه الخوارزجي وحاصله ان هذه الاحتمال له دعما انها ثابتة لله تعالى  
 لا طريق اليها وما لا طريق اليه وجب نفيه وانما قلنا انه لا طريق اليها  
 فهم يقررونه بوجهين احدهما بنقل ادلة المثبتين لها ثم بيان ثباتها  
 وضعفها وتاثيرها بايراد اقسام ثلاثة التي يمكن ان تكون كلالة  
 عليها ثم يبطلونها وان شيئا منها يبدل فاذ اتقرر هذا ثبت له لا طريق اليها  
 وانما قلنا انما لا طريق اليه وجب نفيه فلان يجوز ذلك يؤدى الى الشك  
 في العلوم الضرورية والعلم النظري وما ادى الى هذا يكون باطلا فاد

القول

القول باثبات ما لا طريق اليه يكون باطلا ايضا وهذه لطريقه قد ذكرنا  
 في اول الكتاب وعددنا حاشية المسالك الغائبة فاعلمنا ذلك عن اراد  
 تفصيلها واقتسامها وانما لها **الدليل الثاني** ذكره الخوارزجي  
 ايضا ويقرره من ان هذه الاحتمال لو كانت ثابتة لذات الله تعالى كما  
 زعموا لكان لابد وان تكون مختصة بذاته تعالى واختصاصه بذاته  
 محال فالقول بثبوتها لذاته محال ايضا وانما قلنا انها لو كانت ثابتة  
 لذاته كما قالوا لكان لابد وان تكون مختصة بذاته فلا بد لو لم يكن  
 مختصة بذاته تعالى لكان لا معنى لثبوتها لذاته دون غيرها من سائر الوجودات  
 فاما قلنا ان اختصاصها بذاته تعالى محال فلان الذي يعمل من وجود  
 الاختصاصات ليس لا امور خصه وكلها مستحيلة في حقه تعالى  
 اولها ان يكون تعالى حاصلا في الجهة فتكون تلك الحالة في الجهة حاصلة  
 تبعاً لمصولة فيها كانت خاصية من الجوهر بكونه كائنا فان الكائنية حاصلة  
 في الجهة تبعاً للجوهر وتاثيرها ان يكون متركاً عليها وهو تعالى ليس  
 بمترك **وتأثيرها** ان تكون حالة فيم كاختصاص التوابع بحقه وهذا يوجب  
 كون ذاته محملاً وهذا باطل **وتأثيرها** ان يكون حالة في محل فتحل الصفة  
 معه في ذلك المحل تبعاً لمصولة فيم وهذا باطل ايضا لاستحالة الحلول على ذاته  
 تعالى وحاشية المحاوره فتكون هذه الصفة محاوره لذاته والمحاوره



في حقها تعالى مجال لانها انما تصح على الاحتكام بهذه وجوه الاختصاصات  
 التي يمكن ان تكون معقولة وكلها باطلة في حقها تعالى فيطرح جديداً  
 يكون هذه الصفة محتمة بذاته واذا بطل اختصاصها بطل ثبوتها وهذا  
 هو مقصودنا فهذا استحقى كلام الفريقين ثانياً واثباتاً والمختار  
 عندنا ما نشير اليه عند الكلام في كل واحدة منها فاما ما أورده  
 المشدودون لما في استدلالهم اولاً من ان المخالفة انما تكون في حقها صفة  
 ذاتية فاجابوا اننا سنقر فيما بعد ان مخالفتها تعالى خلفه اما هو  
 حقيقة ذاته من غير حاجة الى امر زائد فاما ما أورده ثانياً من اننا  
 ادعينا ان الله تعالى على ما فادته فالعلم الاول مخالف للعلم الثاني ليس  
 ذلك الا لانه متعلق بحاله في القادرية فاجابوا اننا لا نسكنه مخالفة  
 للعلم الاول ولكن نقول انه علم بصفة الفعل لا غير فمن ان كره انه لا  
 بد من حاله زائدة على هذه الصفة وفيه وقع النزاع فاما استدلالهم على  
 كل واحد من هذه الصفات على الخصوص فتستقر بالكلام عليهم ويستند  
 ما أورده في كل واحدة منها بعون الله وحسن تأميرهم  
**القول في اثبات القادرية للصانع الحكيم**  
 وفيه سبائل اربع **المسئلة الاولى** في اقامة الدلالة على كون  
 تعالى قادراً وقبل الشروع في ذلك نذكر حقيقة القادر والممكن في

بيان

بيان حقيقة تعريفات **التعريف الاول** ذكره اصحابنا في هاتين  
 وهو المختص بصفة تكون عليها يصح منه الفعل اذا لم يكن ثم منع ولا ما  
 يجري مجراه ومن اذ هم بقولهم اذا لم يكن ثم منع اختاروا عن القيد فانه  
 منع عن الشيء والحبس فانه منع عن التصرف وقولهم او ما يجري مجراه اختاروا  
 عن عدم العلم كالعلم في الكتابة والسكين في القطع فهذا يحصل كلامهم  
 في حد القادر وفيه فطر من وجهين اما اولاً فلانه كان يلزم العلم  
 حقيقة القادر لان علمه هذه الحالة لا ينافي على زعمهم اصله معقول حقيقة  
 ونحن نعلم قطعاً من حال العقلاء انهم يعلمون حقيقة القادر وان لم يخطر  
 لاحد منهم على بال هذه الصفة اصلاً فكيف يقال انها اصل في معقول حسيه  
 القادر واما ثانياً فلان قولهم يصح منه الفعل اذا لم يكن ثم منع ففهم  
 منه ان المنع اما هو منع من الصفة وليس الامر هكذا عندهم فان المنع  
 اما هو منع من وقوع الفعل لا من صحته فان الصحة لا يحيلها المانع بل هي  
 باقية على حالها **التعريف الثاني** ذكره الشيخ ابو الحسن البصري  
 وهو الذي يصح منه ان يفعل ولا يفعل عند استقاضي جميع الموانع وله يمكن الفعل  
 مستحيلاً في نفسه وهذا القيد وهو قوله يصح منه الفعل عند استقاضي جميع الموانع  
 احسن من تعيين اصحابنا في هاتين بقولهم يصح منه الفعل اذا لم يكن ثم منع  
 لانه في تعينه هذا الفعل الصحة حاصله عند استقاضي الموانع وعند حصولها  
 وهذا احيد بخلاف العاجز فانه يتعذر عليه الفعل سواء عدم المانع في حقته



أو لم يفهم وفهم حقلوها منفرطينه بزوال المانع ولهذا فهم زوالها  
عند حصول المانع كما ذكرناه عليهم في الاعتراض وقوله ولم يكن  
الفعل مستحيلا يجتزئه عن حصول كونه تعالى قادرا في الاذلى مع تعذر  
الفعل لما كان الفعل مستحيلا حصوله في الاذلى فهذا ما يحسن ما ذكرناه  
ابن الحسين في حجة القادر مع هذا ما لم يذكره في كلامه وهذا هو  
الذي عناه في حقيقة القادر فلا حاجة بنا الى ايراد شئ في بيان تعريفه  
**فادعوت هذا** فلنرجع الى اثبات الدلالة على كون الصانع للعالم  
قادرًا وتعرفها هو انه تعالى قد صرح منه الفعل وصحة الفعل لا تكون  
للمن قادر وانما قلنا انه تعالى قد صرح منه الفعل فاعلم ان الصحة براد  
سما وجهان احدهما عام وهي في الاستحالة وفي هذا المعنى يستوي فيها  
القادر والموجب لان كل واحد منهما لا بد وان يكون له غير مستحيل  
وثانيهما خاص وهو ان براد بها جواز ان يفعل ولا يفعل وصحة هذا  
انه اعنى القادر في حال صحة الفعل منه لا يتبع كذا يفعل وهذا المعنى ينق  
به القادر في نفسه من بين سائر المؤثرات وتحقيق الامر في هذا ان الدلالة  
على كون القادر قاضيًا انما هو الصحة بهذا الاعتبار وهو الامكان الحاصل  
دون وقوع الفعل لان الوقوع محتمل ان يكون عن شئ موجب وحتم  
ان يكون عن مؤثر مختار فليست بان يكون دلالة على احدهما باحق من  
ان يكون دلالة على الاخر فلو قدرنا انفراد هذه الصحة عن الوقوع

لكن

لكنات هي الدلالة على كون القادر قادرا وقد قررنا فيما سبق انه  
تعالى مؤثر في وجود العالم فاذا قدرنا هذا ثبت انه تعالى قد صرح منه  
الفعل وانما قلنا ان من صرح منه الفعل فهو قادر فلان المعقول من  
القادر انه المؤثر الذي يمكنه ان يفعل ولا يفعل بحسب الاختيار  
فمقول ليس بخال المورثي العالم اما ان يكون موجبا او مختارا  
والقول باصافه الى امر موجب يقتضي ان لا مورث مستحيله وما لا  
الى الخال فهو محال فالقول باسناده الى موجب يكون محالا وانما قلنا  
ان اسناد العالم الى امر موجب يؤدي الى امور مستحيلة فلان الموجب  
لو وجوده لا يخلو حاله اما ان يفت على شرط او لا يفت على شرط فان لم  
يقف على شرط وجب حصول العالم فيما لم يزل لاجل وجود المؤثر وحده  
وهذا محال كما قد قررنا حدوثه وما كان حادًا استحال حصوله في  
الاذل وان كان واقفا على شرط فذلك الشرط لا يخلو حاله اما ان  
يكون قدما او حادًا فان كان قدما وجب حصول العالم فيما لم يزل  
لاجل حصول الشرط والموجب جميعا وان كان حادًا استحال العالم الوجود  
ذلك الشرط حتى يصل الامر بما لا غاية له وانما قلنا ان تعلية  
العالم بامر موجب يؤدي الى اقسام فاستدسه مستحيله وانما قلنا ان ما لا  
الى الخال فهو محال مثله فانه لو كان فحيثما ادى الى الخال لان  
الصحيح لا يلزم منه محال واذا بطل ان يكون المؤثر فيه امر موجب



لما ذكرناه فحب ان يكون الموتر فيه قادرا مختارا وهو الله الخلاق العليم  
 المدين الحكيم **ونما تقرر هذه الدلائل اثباتا لاسرار الله**  
 والانسفال عنها وفي ثلاثة **السؤال الاول** قولهم من سأل  
 على من يقول الموتر وجود العالم امر موجب قد تم قوله ليس مخلوقا  
 حاله انما ان يكون موقفا على شرط او لا يكون موقفا على شرط قلنا  
 لا يجوز ان يقال ان ذلك الموجب لوجود العالم ليس موقفا على شرطه  
 قولكم العلة الموجبة متى لم يتوقف صدور معلولها عنها على شرط وكانت  
 في نفسها اذلية الوجود وحسب في معلولها ايضا ان يكون اذليا وهذا  
 يوجب قدم العالم لان المعلول لا ينفك عن علته قلنا لا يجوز ان  
 يقال ان الموجب وان كان اذليا الا ان حقيقة ذلك الموجب تنفي وجود  
 ذلك المعلول في وقت مخصوص في ما لا يزول لانه وقت لا مكان وجود  
 الاشياء الحادثة ونما قبله من اوقات الازل فما دليلكم على فتاده  
 هذا الاحتمال فلا يمكن التطلع باضافة العالم الى فاعل مختار كما زعمتم  
 الا بعد بطلان هذا الاحتمال **وجواب** من وجهين اما اوله  
 فلان العالم لو كان كادعوه حاصلا لا يجاب من عليه فديم لوجب حصوله  
 في الازل لان المعلول لا يسقط عن علته خاصة مع كونها غير موقوفة في اي  
 على شرط متعدي فكان يجب حصوله في الازل وهذا باطل بما مر من الاجابة

شفا

تجاذبه وتمه واما ثانيا فلان العالم لو كان حاصلا عن عليه كما قلناه  
 لوجب حصوله بديمه واخذة اذ لا يختص بوجود بعض منه بوقت معين  
 فيلزم الا بوجد على هذا الترتيب والاتساق وفي علمنا بوجوده على  
 نظام ملحق والمان عجيب د لاله ظاهره وبرهان قاطع على انه ليس  
 حاصلا لا لا يجاب عن اعلة القدي بها التي عجزها فبطل هذا الاحتمال الذي  
 ذكرناه ووجب تعليقه بتاتبا لفاعل المختار كما قد مبينا به  
**السؤال الثاني** اليس قد جعلتم العالم مجردا صادرا عن  
 مؤثر قادر مختار ومع ذلك اختص بايجاد وقتي وبقبله وما  
 بعده من الاوقات الممكنة فنقول اذا عقل اختصاص ذلك الوقت  
 المعين بزمان لاجله اقتضى صدور العالم عن القادر المختار فلم لا يجوز  
 ذلك في العلة الموجبة لان حكمة احدثها لا بد وان يكون اثره ممكنا  
 وليس ذلك لوجوده فيما لا يزال دون الاذمنية الازلية  
**وجوابه** انا قد اظهرنا فيما سبق انه لا يمكن لنا حرم موجب اعلة  
 عن العلة فاذا كانت اعلة اذلية وجب في معلولها ان يكون اذليا  
 فاما ما اورده من معارضة بتاثير الفاعل واختصاصه بوقت دون  
 وقت فقد كشفنا عن عدم المستل في حد ذاته العالم وبيدنا ان العقل اما  
 يحتاج الى المداعي في اصل وجوده فاما اذا تساوى الفعلان في العرض



المقصود فان القول مستبصر الى ان احدها يوجد من دون تخرج ولا  
 ولا يجد في العقل سماعا عن كذا فاننا نعلم قطعا بالضرورة ان الجاهل  
 اذا تناوى عبده ذغيفان فانه يتبدى بالاكل من ابي الجواب شا  
 من غير مراعاة لمخرج لاحد الجواب على الاخر وسياق هذا من يدك  
 اذا كملنا ان الذاي شرطا في اصل وجود الفعل لا يوجد الا به  
**السؤال الثالث** قالوا لو كان الموتى في وجود العالم  
 قادرا مختارا لكان لابد وان يكون له تعلق بقدر ويزه ليصح ايجاده  
 من حيثته وهذا التعلق هو حالة اضافية والحالة الاضافية يتوقف  
 وجودها على كل واحد من الامور اللذين هي مضافة اليهما  
 وهما القادري والمقدور لانهما مضافة اليهما ومتوقفة في حقيقة عليهما  
 فيلزم ان يكون تعلق القادري بقدره متوقفا على وجود المقدور  
 في نفسه ولو كان وجود المقدور مستفادا من جهة القادري لزم  
 الدور وانه محال **وجواب** من وجهين اما اولاه فلا  
 نعلم بالضرورة صحة علمنا بالامور المعبد ومه ونعلم اقتدارنا  
 عليها واذا كان الامر هكذا علمنا ان هذا التعلق لا يتوقف  
 على وجود المتعلق في نفسه واما ثانيا فلا نعلم ان تصور حقيقة  
 التي كافي في صحة التعلق ليس من غير حاجة الى ان يكون موجودا في

نفسه

نفسه لان الامور الاضافية كما تكون مستبصرة الى الامور المحققة  
 الوجودية فقد تكون مستبصرة الى الامور المعبد ومه التصورية  
 فثبت بما ذكرنا ان صانع العالم قادر وانما يستحيل ان يكون له  
 موجه لما ذكرناه **المسئلة الثانية**  
 في بيان حقيقة القادريه ومعقولها **جواب** جاهل  
 المعتزلة من اصحاب ابي هاشم الى ان القادريه حالة دائمة على ان  
 القادري وان صحه الفعل امرا في هذه الحالة هي المقضية  
 لهذه الصحة وهذه القادريه عندهم معللة بالذات في حق الله تعالى  
 وبالعقد في حق الواحد مناه **وذهب** الشيخان ابو الحسن  
 ومحمود الخوانساري الى ان هذه القادريه حالة دائمة على ان  
 القادريه لا حقيقة لها ولا ثبوت شاعدا وغائيا وان صحه الفعل من  
 جهة القادري لست امرا ايضا فيا الى هذه الذات كما وجه اصحاب ابي  
 هاشم واما المنع به الى ان القادريه لا يستحيل عليه الفعل عند دأ عينه  
 فحقيقته راجعة الى امسلي كما ذكرناه وهذا السلب ناره يعقل  
 بالذات كماله في حق الله تعالى ونانه يعقل بالمبيد في حق الواحد مناه  
 من غير امر دائمة على كل هذا المحمول الخلاف في هذه الصفة



**واختج الشبان** أبو الحسنين ومحمود الخوارزمي  
 على نفي هذه الحالة وبطلانها بكل واحد وحاصله انه لا طريق الى  
 ان هذه القاذرية حالة زائدة على ذات القاذرة وما لا طريق له وجب  
 نفيه فان هذه الحالة لا تثبت لها وإنما قلنا ان هذه الحالة لا طريق  
 اليها فغايه ما عول عليه في نفيه هذه المقدمه امران احدهما اننا  
 بحثنا عن لادله العقلية والسمعية فما وجدنا فيها دلاله على كونها  
 حالة زائدة على ذات القاذرة وثانيهما ان الامور التي استدل بها  
 اصحاب ابي هاشم على كون هذه الحالة زائدة على ذات القاذرة مستكلم  
 عليها ونظروا وجه ضعفها فثبت بما ذكرناه انها صحيحة ما قلناه وهو  
 ان هذه الحالة لا طريق اليها وإنما قلنا انما لا طريق اليها وحقيقه  
 فلان الامور التي لم نقر دليل على اثباتها لأنها به لها فان جاز اثبات  
 ما هذه حاله لزم اثبات اموره لأنها به لها وانه محال وهذا غاية ما ذكر  
 صاحب المعتمد في نفي كون القاذرية حالة زائدة وربما يوردون  
 وجوها اخرى وليكنها في الحقيقة راجعة الى هذه الطريقة  
**فاما اصحاب ابي هاشم** فقد احتجوا على ان  
 القاذرية حالة زائدة على ذات القاذرة بأمرين كثيرين فاستدلوا

بها

بها على طريقين احدهما انهم يوردونها مستقلة بنفسها من غير حاجة  
 فيها الى طريق المقايضة وذات الغايب فيها الى التاعده وثانيهما  
 ان يثبتوها ابتدائيا في التاعده ثم يوردون الغايب الى التاعده بطريق  
 جابجه ويختصرون كلامهم في الاستدلال على هاتين الطريقين وبطلان  
 ما تعلقوا به بشيئين احدهما وجوب نفي هذه **الطريقة الأولى**  
 وهي طريقه الاستعلال وهي دعوات احد ما يستدلون به على ان  
 هذه الصحة كآلة على صحة زائدة هي القاذرة وثانيهما كما بطلون  
 به ان تكون هذه الصحة معللة بالسبب وتوردون ذلك ما جعلوه  
 عمده لهم في اثبات هذه الحالة ونصروا بالادلة فاما ثانياً التحكات  
 التي يوردونها من غير دليل قاطع فلا حاجة بنا الى ايرادها ونقصها  
**اما النوع الأول** وهو ما يوردون له دلاله على ان هذه الصحة  
 معللة بالقاذرية فلمهم فيه دليلان الأول منها وهو الاقوى  
 دليل المقارنة وحاصله انا واحدنا جملتين احدهما يصح منه الفعل  
 كالواحد منا والاخر يتعدى عليه الفعل كالواحد منا ولا يصح منه  
 كالعاجز والمريض المدين فمن صح منه الفعل فارتفع تعديه عليه  
 بامر من الامور وليس ذلك الامر الا منه راجعة الى القاذرة فهذان  
 امران احدهما انه لا بد من امر يثبت في هذه الصحة وثانيهما ان ذلك



الامرين لا خاله في القادرية اما الاول وهو انه لا بد من امر  
 فالذي يدل عليه اننا نعلم قطعاً بالضرورة ان الحين متى اشتراك  
 في امور كثيرة ثم افترقا فكان احدهما يصح منه العقل والاخر  
 يتعذر عليه الفعل فاما نعلم ان من صح منه العقل لا بد من اختصاصه  
 بما لم يختص به الاخر اذ لو لا اختصاصه بما لم يكن احدهما بالآخر  
 والاخر بالبعدد اولي من العكس وهذا ضروري لا اشكال فيه  
 واما الثاني وهو ان ذلك لا من ليس لاحاله في القادرية فالذي يدل  
 عليه ان ذلك لا من لا يخلو حاله ائما ان يكون راجعاً الى النفي واما  
 ان يكون راجعاً الى الاثبات فهذان قسمان القسم الاول ما يرجع الى  
 النفي وفيه احتمالان الاول ان يقال انما صح الفعل من الواحد  
 مثلاً لا جليل صفة اسفقت عنه هي المؤثره في ثبوت صحة الفعل منه وهذا  
 الاحتمال باطل لئلا صحة الفعل من الامور الثبوتية فلا يصح تعليقها بالامور  
 السلبية لان الانتفاء امر سلبى ولا فرق بين العقل وبين نفي المؤثر ومن  
 اثبات مؤثر هو نفي فبطل ايضا فلهذا الامور السلبية الاحتمال الثاني  
 ان يقال انما صح الفعل من الواحد مثلاً لا انتفاء الموانع وهذا باطل ايضا  
 لئلا زوال المنع امر سلبى ايضا لا اختصاص به بشخصه وبتشخصه فكان  
 يلزم ان يصح الفعل من عاجز كما يصح من القادر لان المؤثر حاصل في حق

العاجز وهو انتفاء الموانع لان انتفاء الموانع كما يحصل في حق القادر  
 فهو عينه حاصل في حق العاجز فيلزم حصول الفعل منهما حاصل كما ذكرنا  
 وهذا محال فبطل ايضا فلهذا الصفة الى امور راجعة الى النفي  
 القسم الثاني وهو ان يكون المؤثرية صحة الفعل امورة راجعة الى الاثبات  
 فيه احتمالان ايضا الاحتمال الاول ان يقال ان المؤثرية صحة الفعل  
 الماهو القدره وهذا باطل لان صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فالمؤثر  
 فيه لا بد وان يكون راجعاً الى الجملة والقدره حكمها راجع الى الاجزاء  
 والاثبات وهي في الحقيقة مغايرة للجملة كما بينت في رد العمرو فكما  
 حصل ان يقال ان الفعل صح من زيد لاجل امري رجع اليه وفكذلك  
 يجوز ان يقال ان الفعل صح من الجملة لاجل امر مغاير لها وهي القدره  
 التي تحصل في بعض اجزائها فبطل ان يقال ان المؤثرية صحة الفعل انما  
 القدره الاحتمال الثاني ان يقال ان المؤثرية صحة الفعل هو السلب  
 التي تختص بها التاكيد ووزعيم وهذا باطل ايضا لان المعنى امورة  
 متضادة متكررة من البرطوبه واليبوسة والحراة والبرودة وهذه  
 الامور المتضادة يستحيل في العقل ان يجابها الحكم واحده للجملة فبطل  
 ما ذكرناه ان المؤثرية صحة الفعل امر ان راجعاً الى الاثبات من  
 الامور التي ذكرناها فاذ ابطلت هذه الاقيام التي اوردناها



ثم بقى الا ان يقال ان الموتر في صحة الفعل من جهة الواحد متنا لبيت  
 الامر راجع الى الجملة وهي كونه قاضيا فاذا كان الله تعالى قد  
 منح منه من لا فعال ما يتعدى على غيره من شايء القاضين وجب  
 ان يكون مختصا بهذه الجملة وهي القاضية وهذه هو المقصود  
**والاعتراض على ما قرره**  
 في هذا الدليل من توجيه من اوجه اربعة اما اولها فنقول هذا  
 بتاسمكم على ان صحة الفعل من الامور الثبوتية وانما حكم بحق  
 صادر عن الجملة فلهذا كانت دالة على امتراجع الى الجملة وهي  
 القاضية ونحن لا نستلهم ذلك بل نقول ان حقيقة هذه الصحة  
 ومعقولها لبيت الامر اسليا راجعا الى النبي ومعناها انه لا يعد  
 عليه الفعل عند الداعي واذا كان الامر فيها هكذا لفتقر الى  
 امتراجع الى الجملة يوتر فيها هي القاضية فيبطل هذا التعليل الذي  
 ذكرتموه واما ثانيا فلهذا ناستلنا ان هذه الصحة من الامور  
 الثبوتية فلم لا يجوز ان يكون الموتر فيها اما ذات الله تعالى واما  
 النبي في حق الواحد منها وان المفارقة انما وقعت بين هذه  
 الجملة وبين جملة اخرى لاجل هذه البنية وان كانت راجعة الى  
 الانعاض ويكون الجملة مفارقة لما يرجع الى بعضها واما ثالثا

فنقول

فنقول بما مضى قولكم ان صحة الفعل حكم صادر عن الجملة ان عنيتم  
 ان الفعل واقع بجميع الجملة فهذا الخطا لان الفعل لا يوجد في جميع الجملة  
 ولا يمكن اعمال الجملة فيه باجمعا وان عنيتم ان الفعل واقع من الجملة  
 بحسب كونها مريدة وعالمه ومقتضيه قلنا قلنا لان ان يكون هذه  
 الصحة صادرة عن الجملة بافتياد كونها مريدة ومقتضيه من غير  
 حاجة الى اثبات حاله ثابته هي القاضية واما ثانيا فانا نقول  
 ان هذه الصحة يجب ان تكون معللة باليدية ويدل على ذلك اننا نعلم  
 بالضرورة ان الحجج يناسي صحة بنية فانه يقع منه الفعل لا محالة  
 فسدت بنية وتغيرت فانه يتعدى عليه الفعل قلنا وقعت هذه  
 الفجوة على البنية طردا او عكسا وجب ان يكون هي الموتر فيها قولهم  
 البنية راجعة الى الاجزاء والانعاض والبعض في حكم الغير اجملة  
 والجملة لا تكون مفارقة لما يكون راجعا الى انعاضها قلنا هذا  
 خطا فانا نقول المفارقة انما هي بين الجملتين في انفسهما فلم نستعم ان  
 تقع المفارقة بين الجملتين بما يرجع الى انعاضها فهذا هو الكلام على  
 ذكره وفي دليل المفارقة بين الجملتين **الدليل الثاني**  
 ذكره قاضي القضاة عبد الحبار واطنه ذكره في المحيط لاني لم احده  
 في المغني وحاصل ما قاله في اثبات هذه الجملة من غير تعويل منه على



دليل المفارقة هو ان العقل محتاج الى الواحد متنا في صحة خبره  
 على معنى انه لولاها لما صح خبره ونه فقد وقعت صحة خبره على  
 احوال الواحد متنا وجوبا وعدمها فيجب ان يكون لبعض احواله  
 تائب في تبعه هذه الصحة وهذه الطريقة تدل على انه لا بد من  
 تعليل هذه الصحة بامر بالضرورة ثم اذا ثبت انها معقولة بما مر فنفى  
 ذلك الامر لا يخلو حاله اما ان يكون راجعا الى الشيء او الى الالفاظ  
 ومحال ان يكون راجعا الى الشيء لان الشيء امر عديم وهذه الصحة  
 امر ثبوتي والامور العدمية لا يجوز تأنيدها في الامور الثبوتية  
 وان كان راجعا الى الالفاظ فلا يخلو حاله اما ان يكون راجعا  
 الى الجملة او الى المحل ومحال ان يكون راجعا الى المحل لما ذكرناه  
 في الدليل الاول لان الذي يرجع الى المحل ليس له لا القدره او  
 البنية وهما باطلان بما قد منا فاذا بطلت هذه الافتراضات كلها  
 لم يبق الا ان يكون المؤثر في هذه الصحة هو امر راجع الى الجملة  
 وهي الحالة التي يريد بها بالقادرية فهذه رتبة ما ذكره قاضي القضاة  
 في هذا الدليل **والاعتراض** على ما ذكره من  
 وجهين ما اولاهما ان الذي نعلمه بالضرورة هو ان الصحة لا بد من علمها  
 بما لا منها حصلت بعد ان لم تكن حاصلة وهذا لا يمكنه فاما ان هذه

معقولة

معقولة بهذه الحالة فلما علم بالنظر فلا بد فيها من دلاله فلم لا يجوز  
 انتفاءها الى الذات في حق الغائب او الى البنية في حق الواحد متنا  
 واذا كان الامر هكذا فلا حاجة بنا الى اثبات قدره الحالة التي ادعىها  
 واما ثانيا فنقول ليس قد زعمتم ان الواحد متنا حاله بكونه قادرا على  
 الى الجملة ومع ذلك علمتموها بامر راجع الى الاجزاء والا يعارض وهي  
 القدره فملاحيات ان تكون هذه الصحة راجعة الى الجملة وهي مع ذلك  
 معقولة بامر راجع الى البعض وهي البنية كما قلناه من غير فرق بينهما  
 فهذا هو الكلام على النوع الاول فيما جعلوه دلاله من ذلك على  
 اثبات هذه الحالة **النوع الثاني** وهو ما يرفعون به ابطال كونه  
 الصحة معقولة بالبنية وخاصيل ما ذكره من ذلك في بيان الدليل  
 الاول قولهم البنية حاصلة وحققها ترجع الى امور متضادة فمخالفة  
 كالحواضر والتاليقات والاكوان والخطوب واليسوسة والحرائر  
 والبروج وهذه الصحة اما هي حكم واحد والحكم الواحد يستحيل  
 اضافته الى امور متضادة ومختلفة وليس بعضها بان يكون شرطا  
 والاخر مؤثرا باولي من العكس فيبطل اضافه هذه الصحة الى البنية  
 كما قلناه **والاعتراض** على ما ذكره من وجهين اما اولاهما  
 انه لا يمنع ان يحصل من مجموع هذه الامور شي واحد متوسط بين  
 الحوائج والبارد والرطب واليابس يكون معتدلا في نفسه نفسا واليه



هذه الصفة ويكون هو المؤثر فيها ومع هذا المقدير سد فاع ما ذكر  
 من الاشكاله واما ثانياً فهذا مقارض بصفة كون الشيء جتاً فانها  
 مقالة لبنية وهي مركبة من مجموع هذه الامور المختلفة والمتضادة  
 فالحتم في صحة كون الواحد مناحياً فهو بعينه جواً باعاً عن صحة الفعل  
 من جهة الواحد منا فاذا جاز لتعليل احدهما بالبنية جاز في الآخر  
 فهذا حاصل كلام ابي الحسن جواباً عما اوردوه هاهنا  
**الدليل الثاني** قالوا لو صح الفعل من الجملة لاختصا  
 بهذه البنية لا لصفة راجعة الى الجملة لو جب اذا اثبت هذه البنية  
 عن الجملة والعطفت عنها بالانفصال ان صح بها الفعل كان يلزم ان يصح  
 البطلان ليد المبانه عن الجملة لانها باقية مع الابانه على تلك البنية وهذا  
 محال فبطل اضافة هذه الصفة الى البنية **والاعتراض**  
 على ما قالوه من وجهين اما اولاً فان لا انفصال شرط في صحة الفعل من  
 الجملة باليد لان الفاعل اذا كان حياً فاما تنكس من الفعل في اعضا  
 اذا كانت متصلة ليكون كالشي الواحد ومع الابانه لا يكون كالشي  
 الواحد واما ثانياً فالقول ان يصح بالعضو اذا كان على نعت الصحة  
 والاستغناء فلا يمكن ان يصح الفعل باليد المبانه لما ذكرناه فهذا اياه  
 غايه ما ذكره في تقرير هذه الطريقة وفي طريقة الاستقلال **الطريقة**

الثانية



**الثانية في ثبات هذه الحالة**  
 وهي طريقة القياس وحاصل ما ذكره في هذه الطريقة هو ان  
 يتوا هذه الحالة في الشاهد بالادلة المتقدمة في الطريقة الاولى  
 التي حكيناها عنهم ثم يقولون اذا ثبتت هذه الحالة في الشاهد وجب  
 ثبوتها في الغايب لان الادلة لا تختلف حالاً في دلائلها على مدلولها  
 شاهداً وغايباً هكذا تكون تمثلية هذه الطريقة عندهم  
**والاعتراض** على هذه الطريقة من وجهين اما اولاً فان هذه  
 الطريقة قد نكلنا عليها في اول الكتاب وبينا انها غير موصلة الى العلم  
 اليقيني وذكرنا من جملة تلك المتكلمين الفاسدة فلا فائدة في  
 تكريره واما ثانياً فنقول ليس قد زعمتم ان هذه الصفة دالة  
 على هذه الحالة في الشاهد فليبرونا لا حتى دلت على هذه الصفة في  
 الشاهد هل دلت بحجدها او بواسطه فان كانت دلائلها مجردة  
 فقط من غير اموزايد قلنا فقد حصلت في الغايب بحجدها فلا حاجة  
 بحكم الى اثبات طريقة المقايضة وان كانت دلائلها على هذه الحالة  
 بواسطه وهو اسهل من اثبات هذه الامور في هذه الحالة قلنا وانهم  
 ايضاً فلا بد لصح من ابطال هذه الاقسام في الغايب ايضاً الى  
 هذه الحالة فلم يعتبر من طريق المقايضة وترددتم الغايب الى الشاهد



هذا المختار من كلامهم في اثبات هذه الحالة استدلالاً واعتراضاً  
وإن بناء على هذه الحالة وهذا بناء تهذيباً لم يذكره ○

### والمختار

حقيقته وتلك الخصوصية هي المؤثرة في صحة الفعل من غير حاجة  
إلى مزيدايد هي حالة كماله وعوه والى هذا يرجع كلام ابي الحسين  
الذي حكينا عنه في اول المتن ○ والبشرهان على صحة ما قلنا هو  
اننا متفقون على اثبات خصوصية هذه الذات وحقيقتها لكنهم زعموا  
ان المؤثر في هذه الصحة هي الذات بواسطة هذه الصفة وعندنا ان  
خصوصية الذات مؤثرة في هذه الصحة من غير هذه الوساطة التي  
ذكرناها فاذا ابطالنا ما استكواه في اثبات هذه الوساطة ثبتت  
ما قلناه من اسنادها الى الذات لا غير وقد قدسنا عليهم في ابطال  
هذه الحالة فوالا بالغا فهذا هو الكلام في اثبات القادر ته للقدس  
تعالى

### المسألة الثالثة في كيفية تأثير القادر

في مقدوره فنقول انما علماء الاسلام قد ذهبوا الى ان القادر  
لا بد وان يكون سابقاً على فعله متقدماً عليه بالزمان ليصح تأثيره  
فيه واخرجه من العدم الى الوجود وهذا لا يعقل الامع السور  
المقدم وحقيقته هذا المقدم لا يكون له سبق العدم المتدور

تقدم

تقدم له رتبة كما في العلة والمعلول لا بحقيقته القادرة انه الذي  
يجب ان يفعل والآن يفعل بحسب الاختيار وهذا لا يعقل الاتح  
ما ذكرناه من الشبهة بالعدم ○ واما الفلاسفة فزعموا ان القادر  
كما يفعل بتدبيره على فعله بزمان يكون معه ومافيه واما هو  
مقارن لوجوده ولا يعقل سبقه عليه الا بالزمان كسبق العلة  
على معلولها لا غير فانما بالزمان فلاه وبنا على هذا انه تعالى  
موجب بالذات غير فاعل بالاختيار وانه تعالى لم يكن يستعد  
على فعله للعالم بزمان اصلاً بل هو حاصل معه ومقارن وجوده  
لوجوده من غير سبق ○ وقالوا ان معنى كونه تعالى مجيداً للعالم  
هو انه ممكن بده واحب الحرب بالغير لا انه مستوفى بعدم قبله  
وقد قد منا ذكر مقالهم في حدوث العالم وبيننا انه لا يعقل كونه  
تعالى محدثاً وفاعلاً على مساق مداهم وانه تعالى موجب بذاته  
للفعل كما يجب بالتميز هذا المؤثر والسر لا يظهري وجه عواهم  
وتنج رلهم وعارهم بما فيه منع وكفايه ○ والذي يريدون

### والذي يريدون

ما قلناه هو بيان تأثير القادر على جهة الاختيار ويدل عليه مسائل  
المسألة الأولى اننا نعلم قطعاً بالضرورة من حال العقل  
انهم يفرقون بين حركة اليد ونزول الحجر الثقيل ويعلمون بالضرورة



لو ان حركة اليد كانت ممكنة الانفكاك عنه كحركة اليد والآخرى لا يمكن  
 الانفكاك عنها كحركة الثقل وتحتفون هذا الفرق ويجدونه من  
 انفسهم ولا تعنى بالاختيار الا هذا لا يقال ان التفرقة بين حركة  
 اليد والآخرى ليس ذلك لان احدهما يمكن ان يوجد والا يوجد  
 والآخرى بخلاف ذلك فانا نقول بان كل واحد من الحركتين  
 حاصل على جهة بالاجاب لا محالة وانما التفرقة بينهما هو ان احدي  
 الحركتين صادرة عن شعور لا شعور به كحركة اليد بخلاف الحركة الاخرى  
 فانه لا شعور له بها كحركة الثقل فالى هذا ارجع التفرقة لا الى ما  
 ذكرتموه من الاختيار في احدهما دون الاخرى بل انا نقول  
 هذا باطل فان المزمع من شاق الى استقل يفرق بين حركة يده وحركة  
 نفسه في حال هو يم ويعلم ان احدهما الحركتين يمكنه الانفكاك عنها بخلاف  
 الاخرى مع ان كل واحد منهما له شعور به فبطل ان يقال ان التفرقة  
 بين الحركتين من حيث الشعور وعدم الشعور وصح ان احدهما اختيار  
 والآخرى اضطرار **المسئلة الثاني** لا غلها قوى مما يجد  
 الانسان من نفسه وقد تقرر ان الواحد منا يعلم من نفسه انه يمكنه  
 ايجاد القيام والقعود والايوجد هما وليس مضطرا الى وجودهما  
 وهكذا القول في جميع الافعال الاختيارية ويجد فرقا بين قيامه  
 وقعوده وسائر افعاله وبين سقوطه من اعلا الى اسفل وحركته

الرقعة

الزمته الحاصلة فيه لا يقال البتة لقادرا عندكم لا يفعل شيئا  
 الا وقال الالفة اي فنقول ليس بخلو حال الفعل عند الالفة اي ما ان يكون  
 وجوده واجبا او جائزا فان كان واجبا فهو الذي يزيد من بطلان  
 الاختيار ووجب الافعال كلها من جهة التاثير عليها وان كان  
 جائزا بطل تاثير الالفة في ترجيح الوجود على الوجود واقترع الفعل الى  
 ترجيح اخر الى غير غايه وانه محال لا نقول اما بالاضافة الى العدم  
 فوجود الفعل جائز لان التبدل من جهة التعلق بالفعل على ان يوجد  
 والايوجد الالفة لا يحجبها عن حقيقة تعلقها ولا يغير امثالها في التعلق  
 واما له حظ الترجيح لاحد على الاخر واما بالاضافة الى الالفة اي  
 فوجوده واجب وسبب الالفة لان الالفة لان الالفة اي منهي كان  
 مستمرا ولم يبرهن عن الفعل متازف فوجوده واجب لا محالة ممكن ان يكون  
 محقق قولنا ان الفعل واجب عند الالفة اي ما ان يكون واجبا بالاضافة  
 الى التبدل في هذا حال **المسئلة الثالث** انا تعلم  
 من حال العقل على علمه وربما استحسنهم الامر بعض الافعال ومنهم  
 عنها كمنهم بالقيام والقعود والحركة والشكوت وغير ذلك من تاس  
 الافعال وتعلم ايضا من حالهم استحسانهم لبعض الافعال واستقبحا غيرهم  
 لبعضها وهذا ضروري لا اشكال فيه فغلنا بحسب الامر والنجي



والدخ والذم على بعض لا يقال في ذن بعضه لانه قاطعة على  
 ثبوت الاختيار وتحققه ونعلم ان هذه الافعال لو كانت اضطرارية  
 حاصلة على جهة الوجوب لما احتجنا الى ما والتمسنا عنها كما لا يمترون  
 المزمين من شاق بالزول ولا يهونه لما كان حصوله واجبا من جهة  
 مضطر اليم ولا يجهت اليه مديحا ولا ذمنا لما كان حصوله واجبا  
 كما يمكنه الانفكاك منه بحال **المسألة الرابع** نعلم بالضرورة  
 علما اوليا ان العقل لا يحد من المالحا الى فعل الفبيح ولا يحد من  
 على فعله ولا يحد من المالحا الى فعل الواجب ولا يحد من تركه  
 وانما كان معه وراية ذلك لما كان وقوة منه على وجه مشي  
 الامور الواجبه التي تتحمل خلافا لما يبلغ داعيه الى العقل والترك  
 حدة الا يقابله صارف ولو كان العقل واجبا من جهة القادر حقا  
 زعموه لكان لا يفرق الحال بين المحا وغيره في سقوط الذم على ترك  
 الواجبات وفعل القبيح لان وقوعها انما هو على جهة الوجوب فلما  
 علمنا بطلان ذلك سقط ما قالوه فحصل من مجموع ما ذكرناه بطلان  
 كلام هؤلاء الفلاسفة حيث زعموا ان الاحتمال لا يعمل وان صدور  
 الاثران من جهة الله تعالى انما هو على جهة الایجاب في الاختيار  
 كما حتمناه من قبله وعلى الجملة فالعلم بالاختيار ضروري عند  
 العقل لا يحد منه من انفسهم ويحققونه من احوالهم ولا يمكن الاغنى

جاء

جاءه ومكان في جهله ومقائمه كقولهم الفلاسفة الذين اذنوا  
 الايمان والحقا الناس مؤخر الميعاد واستندوا ما دان به المسلمون  
 من علوم التوحيد واعتقدوه من امور الدنيا واستنكفوا عن دخول  
 سنيها في الخلق في تصديق ما اتت به الرسل صلوات الله عليهم من  
 محاسن لشريعته وصرخوا به من امور القيامه والتصدق بالمعاج  
 الاخرى واعتادوا منهم على الجور والاضار واعجابا بتخلف تلك الاظ  
 ونا ديا منهم في العتو والاستكبار فكيف بهم اذا احسبت عليهم تلك  
 الاعمال وطل ما تفهموه من تلك الامال وشاهدوا عظيم ما يحمل بهم  
 من الخزي والوبال واليهل لخر وفضيع التكال ولم لا وقد ما نزل على  
 اليدين المرفعت والاعتقاد للتمه الموكوت فقد موا على حظ منحوس  
 وظفر وانطالع محصور في سبيل لا سعة العقل المحجود ولا القوت  
 ولا يدفع عنهم ما تفهموه من مخرج ولا يثوب وعند هذا اطل الایجاب الاك  
 وحققوا الاختيار لم يلهيهم الجبار وناداهم لمن الملك اليوم لله الواحد  
 القهار يوم يذوبهم الله فيهم الحق ويعلمون ان الله هو الحق المبين  
 فثبت بما ذكرناه ان تأثيرهم في جميع افعاله انما هو بالاختيار الذي جنت  
 وطل ما تزنم الفلاسفة من كون ذاته مؤثرة بالایجاب  
**المسألة الرابعة في احكام التقادير**



اقلنا ان نفع القادريه في حق الله تعالى هو ان ذاته تعالى متينه بخصوصيه  
 حقيقته بحيث لا تمنع عليها العقل عند البتة اعيه هذا هو معنى القادريه  
 عندنا فاذا عرفت هذا فنقول لها بهذا الاعتبار احكام اربعه الحكم  
 الاول ان قادريه تعالى ثابتة اذ لا وابدًا وجليله هو ان قادريه  
 تعالى نفس ذاته وذاته ثابتة اذ لا وابدًا فيجب ان تكون قادريه ثابتة  
 اذ لا وابدًا واما قلنا ان قادريه نفس ذاته فليقتضيه اولها  
 ان ذاته تعالى كافيه في اقصا صحة الفعل لخصيصيتها من غير ان ياتي  
 وذا ذلك واما قلنا ان ذاته ثابتة اذ لا وابدًا فليقتضيه ثبات  
 الصانع من كونهم تعالى اذ لا ياتي ابدًا فثبت بما ذكرنا ان قادريه تعالى  
 ثابتة اذ لا وابدًا وهو المقصود من الحكم الثاني ان تعلق قادريه تعالى  
 بغيره وانما هو قول وتغيره ديكانه هو ان الله تعالى كان قادريًا من  
 الازل الى الان على ايجاد هذه الجواهر الموجودة الان فاذا وجدها  
 استحال من بعد ذلك ان يبقى قادريًا على ايجادها الان لان الموجود  
 لا يمكن ايجاد له لئلا يحصل الجاحل بحال فقد انقطع ذلك التعلق وذلك  
 وهو الذي يريد بالثبوت لا يقال ان الله تعالى يبقى قادريًا على ايجادها  
 الجواهر الموجودة على معنى انه تعالى قادر على ان يعيد مهابهم فيوجد  
 بعد ذلك مرة اخرى فيكون تعلق قادريه بها قائم بهذا المعنى  
 لا نقول هذه معالطه لان ايجادها ابتداء مغاير لايجادها على ما

الاعمال

الاقامة وعرضنا ان الله تعالى قادر على ايجادها ابتداء فستحيل ان يبقى  
 قادريًا على ايجادها ابتداء بمعنى انه لا يبقى قادريًا على عين ذلك الا  
 الاول المستبدا لانه حاصل وخصوله ثانيًا بحال الحكم الثالث انه  
 تعالى قادر على كل الممكنات ودليله هو ان المعنى لعدريته على كل  
 الممكنات نسبتته الى كل الممكنات على سوا والموتور في كونه قادريًا  
 على كل الممكنات نسبتته الى كل الممكنات على سوا والمصحح والموتور اذا  
 كان نسبتها الى كل الممكنات على سوا وجب لا يختص بجهة دون  
 وهذا يوجب كونه تعالى قادريًا على كل الممكنات كما قلنا هو اما قلنا  
 ان المصحح لكونه قادريًا على كل الممكنات نسبتته الى كل الممكنات  
 على سوا لان المصحح لذلك انما هو كونه جاحيًا ونسبته الى كل الممكنات على  
 سوا لانه لا يختص بشئ منها دون شئ وهذا ظاهر واما قلنا ان الموتور في كونه  
 تعالى قادريًا على كل الممكنات نسبتته الى كل الممكنات على سوا فلان  
 الموتور في ذلك انما هو خصوصيته ذاته وحقيقته كما ذكرناه فيها فقديم ولا شك  
 ان نسبتها الى كل الممكنات على سوا فثبت ان المصحح والمتنعي نسبتها الى  
 كل الممكنات على سوا واما قلنا ان المصحح والموتور اذا كان نسبتها  
 الى كل الممكنات على سوا وجب لا يختص بجهة دون شئ فهذا واضح  
 فاما علم قطعنا الصوره في كل مؤثر ومصحح نسبتها الى سائر الممكنات  
 على سوا فانه لا يجوز اختصاصها بجهة منها دون شئ بل يجب ما لا يوتر في شئ

ان



فيها وهو باطل واما ان يؤثر فيه بعض منها دون بعض وهذا باطل  
 ايضا لعدم التخصيص فاذا بطل هذا ان الامران لم يبق الا ان يؤثر في  
 كليهما على العموم وهذا هو المطلوب فنثبت ما ذكرناه ان الله تعالى قادر  
 على كل الممكنات لا يقال ليس له القدرة عندكم تحقرا لما ثبت  
 في بعض المقدمات وذا ثبت دون بعض سواء جعلها القدرة معنى عرضيا كما  
 يقول اصحابنا في هذا اسم او قلتهما اجابا بنية بنية مخصوصة كما  
 يقول ابو الحسين هنا ان يكون ذاته تعالى بعض اجناس القدرة <sup>محمدة</sup>  
 دون بعض لا حر كما ذكرنا في اختصاص القدرة ببعض المقدمات وذا ثبت  
 دون بعض لا نقول انما اوجبت شمول قدرتيه تعالى لكل المكنات  
 لما كان نسبة المورث فيها والمصتحق لها الى جميع الممكنات على قدرته  
 لان ما في القدرة والبنية فليس نسبتهما الى سائر الممكنات على شمول  
 حتى يلزم ما قلناه بل نقول ان القدرة والبنية مختصتان لذاتهما وخصائصهما  
 بجنس من المقدمات وذا ثبت دون جنس وسمان لما رجع الى الخصائص  
 ذواتها بالعض منها دون البعض واما كان يلزم ما ذكرناه لو قلنا  
 بان القدرة والبنية صلحان لذاتهما لايجاد جميع الاجناس ثم اختصا  
 بعضهما دون البعض حينئذ لا يتوجه ما عموما الحكم ان اربع انه  
 تعالى قادر من كل جنس من اجناس هذه المقدمات وذا ثبت على ما لا نهاية  
 له ولا يثبتنا على ذلك هو ما قررناه او لا من انه تعالى قادر لذاته

فيجب بالاجابة

ونسبة

ونسبة قادرية الى كل قدر من المقادير الممكنة على شمولها لا يختص ذاته  
 تعالى بقدرة دون مقدراته انا قد ثبت على البعض لكونها بالخصوص  
 متميزة بحقيقتها وهذا حاصل في كل ما زاد على ذلك المقدمات الى ما لا  
 نهاية له ولا عا يلجذ ه الا ترى ان الواحد منها اذا قال انا اقدر على  
 هذا الخبز وانك من حصول هذا المتبادر لذاتي من دون واسطة  
 ولا آله فان العقل بل من حصول ما زاد على ذلك المقدمات لفقد التخصيص  
 ويناقتون كلامه ان لم يفعل ما زاد على ذلك المقدمات لا يقال  
 اذا كان وجود ما لا نهاية له تعالى عندكم فكيف يصح وصف الله تعالى  
 بالقدرة على ايجاد ما لا يكون مقدرا له القادر ه لا ياتى قوله  
 انا اقدر بقولنا انه تعالى بقدرة على ما لا نهاية له هو انه ما من قدر من  
 مقادير الاجناس الممكنة الا ويقدر عليه وعلى صغافه وانه انتهى  
 العقل في تصور قدرته الا ويقدر عليه وعلى ما فوقه مع ان ما اوجده  
 من ذلك فانه يكون متناهيا كالحاله ولست اعني بقولنا انه يقدر على  
 ايجاد ما لا نهاية له هو انه يوجد ويكون لا نهاية له بعد الوجود فان ذلك  
 محال فان كل ما وجد من الممكنات وهو متناهى الوجود لا تحاله فضا  
 قولنا يقدر على ما لا نهاية له كقولنا يقدر على ايجاد الضدين فكما ان  
 هذا القول لا يصح الجمع بين الضدين فكذلك قولنا يقدر على ايجاد ما  
 لا نهاية له لا يصح وجود ما لا نهاية له بعد وجوده وتعارف



القادر لذاته الواحد رسالات الواحد لما يقدر بقدرته وهي بغيره  
 هي القوة في جميع افعاله وفي متواصلات نفسها وقوتها وخصايتها  
 وسدتها واعتدالها فاما كان منها استحصافه واعتداله  
 واقرب صلابه كان اكثر في تدبيره الافيال وكثيرتها وما كان  
 منها محتما بنحوه وضعف كان اقل افعالا ولهذا ترى بعضهم  
 ينقل الحجر العظيم لما اختص به من القوة والبنية وبعضهم لا يقدر على  
 تحريكه اصلا لما ذكرناه فهذا ما اردنا ذكره من احكام قدرته  
 تعالى **فاما الشيوخ من المعتزلة**  
 اصحاب باب هاشم قالهم هاشميا مقاسات احدها في الدلالة على انه  
 تعالى قادر على جميع اجناس المقدرات وتارة وتانيهما في الدلالة على  
 انه تعالى قادر من كل جنس منها على ما لا يمتا به له في القدرة والعبد  
 وحاصل ما يزيدون ذلك انه ان مقتدواته غير متماثلة في الجنس  
 والعبد كما سبق استدلالا عليهم **المقام الاول**  
 في ابراهه دلالتهم على انه تعالى قادر على جميع اجناس المقدرات وزات  
 وحاصل ما ذكره في ذلك طريقتان احدها عامه والاخر خاصة  
**الطريقة الاولى** عامه وتقديرها هو انه تعالى يصح ان يكون  
 قادرا على جميع اجناسها فاذا صح في حقه وجب وانما قلنا انه تعالى  
 يصح ان يكون قادرا على جميع اجناسها فلان المصحح لكونه قادرا انما

هو كونه

هو كونه تعالى حيا ولا اختصاص لكونه تعالى حيا جنس منها دون  
 جنس فيجب ان يكون مصححا لكونه تعالى قادرا عليها اجمع وانما قلنا  
 ان ذلك متى صح وجب فلان القادر به في حقه تعالى صفه مقتضاه كما  
 تذكره في كيفية استحقاقه لهذه الصفات والصفة المقتضاه متى  
 صحت وجبت لان المؤثر في صحتها هو عينه مؤثر في وجوبها ولا  
 اختصاص لها بجنس من هذه الاجناس دون جنس ولا بعض منها دون  
 بعض فيجب انما لا يكون قادرا على شيء منها وهذا باطل بما قدمنا  
 من انه قادر لذاته وانما ان يكون قادرا على الكل منها وهذا هو  
 المقصود ويشارك في ذلك قدره اعم تعالى لقدرة الواحد منها فان  
 قدرة الواحد متماثلة في اجناس مخصوصة لا تقدر على غيرها وحملتها  
 جميع من تعالى القلوب وهي الاعتقادات والكراهات والظنون  
 والانظار وحسنه من افعال الجوارح وهي الاكوان والاعتقادات  
 والتاليات والاصوات والالامر هذه الاجناس العشرة تعتبر الواحد  
 متا عليها ولا تقدر على غيرها اصلا بخلاف قدرته اعم تعالى فانها  
 شاملة لجميع انواع الممكنات ولا يختص شيء دون شيء فهذا ما استدلالنا  
 به عمومنا على كونه تعالى قادرا على جميع الاشياء الممكنة  
**الطريقة الثانية خاصة** وحاصلها



ان يستدلوا على كونه تعالى قادرا على كل جنس منها بعينه ومقتضى  
 هذه الدلالة ان الاجناس الممكنة على ضربين احدها ما لا يدخل  
 تحت قدرته العباد كسائر الاجناس التي يختص الله تعالى بالقدرة عليها  
 من الجواهر والالوان وغيرها من انواع مقدوراته فهذه الامور  
 لا بد من ان تكون مقدورة لله تعالى والاخرى عن كونها مقدورة  
 لاحد اصلا وهذا محال فثبت ان الله مختص بالقدرة على هذه  
 الاجناس والضرر الثاني ما يدخل تحت قدرة العباد فالقدرة تعالى  
 انما يقدر على جنسه ووعينه لان في القدر على غيره تعلق القادر  
 بعين واحد وهو محال كما متوضعه من بعد على مدبرهم والذى  
 يدل على قدرته تعالى على جنس كل واحد من هذه الانواع العشر  
 على الخصوص ظاهر اما قدرته على الاكوان فما تعلم من هبوب  
 البرق وحركة السحاب وغيرها واما قدرته على الاعمال فهو  
 ظاهر في الجبال والنفوس والشغل الحاصل في الارض بأسرها  
 واما قدرته على المائعات فما تعلم من تاليف السموات والارض  
 والحيوانات والنبات واما قدرته تعالى على الاصوات فهو  
 ظاهر في الدغود ولصطكان الصغور والاشجار واما قدرته  
 على الالام فهو ظاهر كالمراض الحاصلة في الحيوانات والارواح  
 واما قدرته تعالى على الاعتقادات فهو ما نقوله في العلل والضرر

التي

التي يكون بها الانسان ماعا فلا فانها من فعل الله وخلقها واما  
 قدرته تعالى على الازادة والكراهة فلا انه تعالى عندهم  
 مريد بان اياه وكاره بكرهاته فلا بد من ان يعلمها لنفسه كما  
 تشهدكم مدبرهم في ذلك واما قدرته تعالى على لطيف فلا انه  
 مضاد للعلم ومن حق من قدرته على الشيء ان يكون قادرا على ضده  
 كما تعلم في الازادة والكراهة والعلم والجبر فان القادر على  
 اخذها قادر على االخاره واما قدرته تعالى على النظم فلا انه يول  
 القدر والقادر على المستب لا بد وان يكون قادرا على ضده فهذا  
 حاصل ما يذكرونه دلاله على كون الله تعالى قادرا على جميع احوال  
 المقدورات **المقام الثاني** في ايراد دلائلهم على انه  
 تعالى قادر من كل جنس من هذه الاجناس على ما لا ينهيه له ولا  
 يختص بقدره دون مقدورين ودليلهم على هذا هو ان الذي يحصر  
 المقدور في عدد معين هو القدره والله تعالى ليس يدي قدره فلا  
 يحصر مقدوره في عدد بعينه وانا قلنا ان الذي يحصر المقدور في  
 عدد بعينه هو القدره فلات القدره الواحد في الوقت الواحد  
 في المختل الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد لا معلوك  
 من مقدور واحد اذ لو تعددت في تعليلها مع احاد هذه الوجوه



على أكثر من مقدور واحد لتعبدت ولا حاصراً ذليلاً عبداً أولى  
 من عبد فيوجد في كل ما لا نهاية له وهذا يؤيد في  
 إلى بطلان المقادير بين القادريين وأنه محال وعندهم أن هذا الحكم  
 إنما وجب في القدرة لكونها قدره فيجب في كل قدر أن تكون مقدور  
 بجميع ما ذكرناه أن الذي يحصر المقادير  
 في العبد إنما هو القدره وإنما قلنا إن الله تعالى ليس بذي قدرة  
 فلا تقدم بينه من الله تعالى قادر لذاته على المحقق الذي قد منه  
 وإذا مطلق أن يكون قادراً بالقدره ثبت أنه قادر لذاته ووجوب  
 تنحصر مقدوراته في العبد بل يجب أن يكون حقيقة في ما لا نهاية  
 له من المقدورات وهذا حاصل ما قالوه في الدلالة على أن مقدور  
 الله تعالى لا يحصر في الجنس ولا في العدد لخصائصها وهذا ما  
 عن أكثر الفضلاء **والاعتراض على ما ذكره**  
 ما هنا متوجه من وجهين أحدهما أن كلامهم في المقام الأول  
 مبني على أن هذه القادريه حاله زائده على ذاته وإنما بعضه من  
 صفته ذاتية أخرى تختص بها ذاته فاما كون القادريه صفته زائده  
 على ذاته فقد قررنا بطلانه فيما سلف وأما بطلان الاختصاص  
 ذاته بصفته ذاتية هي المتعينة لهذه الصفات لا تنزع شيئاً من الكلام  
 عليهم فيه ونورد أدلتهم على ذلك وسنطلبها بحسب الله تعالى

وبينهما

وثانيهما أن كلامهم في المقام الثاني مبني على أن القدرة إنما انحصرت بمقدور  
 في العبد لكونها قدرته وهذا باطل الوجهين أما أولاً فلا تكون قدرته  
 أمر مختلف في القدرة ليس بحكم يشترك فيه فلم يصح أن يكون عمله في انحصار  
 مقدور هذه المقادير والعبد لا يختلف فيها فيمكنها بطل تعليله بصفات  
 الذاتية والمقتضاه لما كانت مختلفة فيها وهكذا كونها قدرته باطل بعليه  
 به أيضاً لاختلافها فيهم وأما ثانياً فيجب أناساً أن انحصار مقدورها  
 في العبد لكونها قدرته فله لا يجوز أن يكون مقدورته تعالى محصوراً في  
 العبد لعين هذه العقلة والحكم الواحد يجوز حصوله لعينين مختلفتين  
 كما نقول في الصبح فانه معلول بعقل مختلفين يجوز كونه ظلياً وكذا باقياً  
 إلى غير ذلك فهذا تمام القول في ذكر القادريه وما يتعلق بها  
**تنبيه** اعلم أن المتكلمين بالاضافة إلى خلافهم في تعليل  
 قدرته الله تعالى بمقدور العبد على أربعة أقسام فالقسم الأول الذين  
 ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر على عين مقدور العبد وجوز وجوده من  
 جهته وجوزوا وجود مقدورين قادرين وهذا هو مذهب الجاهلين  
 البصريين ومحمود الخواري وأصحابهما القسم الثاني الذين زعموا  
 أن الله تعالى يستحيل أن يكون قادراً على عين مقدور العبد وأوجبوا  
 أن يكون قادراً على جنسه ومثله وهذا هو مذهب أبي علي وإمامهم  
 وقاض القضاة عبد الحيات بن أحمد ومن وافقهم من علماء المعتزلة والجمهور  
 المتكلمين القسم الثالث الذين زعموا أن في مقدور العبد ما لا يكون



الله تعالى قادر على كل شيء ولا على حقيقته وفيه مذهبان أحدهما مذهب  
 النظام فانه زعم ان الله غير قادر على الجبل والظلم والكذب و  
 سائر القبايح اصلاً ويستحيل وجود ما يقدر به وتاينهما مذهب الكعب  
 فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علماً ضرورياً علماً  
 اكتسابياً فلهذا مذهب المعتزلة في كيفية تعلق قدرته القديم تعالى  
 بقدره وراعيه القسم الرابع الذير عما ان الله تعالى لم يترك في فعل العبد  
 والموتى لا يجازم ولا اثر لقدرة العبد فيه وهو لا يهمل الاستعانة بالله  
 ودعوى انه لا موجد الا الله وان ايجاد جميع الاشياء لا يتعلق الا بقدرة  
 فلهذا مذهب اهل القبلة في كيفية تعلق قدرته الله تعالى بفعل العبد  
 فاما من اثبت مؤثراً غير الله من سائر الملأ الكفرية المخالفة لملة الاطلاق  
 كالفلاسفة والصائبة والمعتزلة والطبايعية والنووية وغيرهم  
 من الفرق الكفرية فقد سبق لزعمهم في مقالهم واما من خلفنا  
 من اهل القبلة فسياتي في لزوم عليهم عند الكلام في افعال الله تعالى  
 وبالله التوفيق  
**القول في اثبات العالمية للصانع الحكيم**  
 قد ذكرنا في اول الكتاب ان حقيقة العلم لا تقتصر الى التعريف وان  
 اخلافاً للعلمانية تعرف حقيقة البشر بموضوع بل لموضوعه في الوضع  
 الى حد لا يمكن تعريفه وكشفنا عن ذلك فلا وجه لتكريره والذي

تصدي

تصدي لذكرها هاهنا هو بيان الدلالة على كونه تعالى عالمياً  
 نذكر مفهوم العالمية ومعقولها ثم نذكر كيفية تعلق علمه تعالى  
 بمخلوقاته ثم نذكر احكام العالمية فلا نحن واشتمل الكلام في العالمية  
 على سبيل اربع **المسئلة الاولى** في اقامة الدلالة على كونه  
 تعالى عالمياً وقبل الحوض فيها نذكر حقيقة العالم وقد اطلب العلم  
 في شرح حقيقته وذكر دلائل تعريفات كثيرة ولتقتصر منها  
 على تعريف التعريف الاول ذكره اصحابنا في حاشيتهم وطائفة  
 ما قالوه انه المختص بصفة لكونه عليها يصح منه ايجاد معلوم او ما يجري  
 مجرى معلوم محكماً اي محققاً واما مقدراً اذا لم يكن له متعلق ولا  
 ما يجري مجراه ولتكتف عن هذه القيود فتوهم المختص بصفة ظاهر  
 فان العالم عندهم لا يتميز عن غيره الربها ولا تعلق حقيقة الا بالاضافة  
 بها وقولهم يصح منه ايجاد معلوم محكماً ظاهراً ايضاً فان الاحكام  
 لا يصدر الا من عالم وهو من حكم العلوم وقولهم او ما يجري مجرى معلوم  
 يزيدون به الاحكام والصفات فانها ليست معلومة على الحقيقة لا  
 غير مستقلة بغيرها واما هي جارية مجرى المعلوم وقولهم اما محققاً  
 يعنيون به ما ياتي فيه الاحكام من المعلومات كالعلم بكيفية الاحاد  
 في الجواهر والاعتراض وقولهم واما مقدراً كالعلم بختاين الدواب



والعلم بالصفات والاحكام فان العلم بها شاق فيه الاحكام على  
 نوع من التقدير عندهم ولا ينافي فيها الاحكام على التحقيق لتعذر  
 في حقها وقولهم اذا لم يكن ثم منع كما متاك اليد عن الكتابة ووضع  
 اليد عن النعم عند الطلق بالكلام فان هذه الامور منع في الحقيقة عن  
 ايجاد الفعل المحكم وقولهم او جرى مجراهم يعنون به عدم العلم وتام  
 الشروط التي ياتي بها الفعل المحكم فان هذه الامور جازية مجرى المنع  
 وليست منعاً على حقيقة لان المنع الحقيقي ما كان مناصاً للفعل المنع  
 بالاجاد ومعكسالة فهذا المختص بالقول في تعريف حقيقة العالم  
 بمصداق تبوله وفيه نظرين وجهين اما اولاً فلان هذه الصفة  
 التي ذكرناها في حقيقة العالم لو كانت جزءاً من مفهوم حقيقة واصلاً بها  
 لكان يلزم ان يعلم حقيقة العالم من علمها ونحن نعلم قطعاً بالضرورة  
 من حال العقلاء انهم يعلمون حقيقة العالم وان لم يخطر بال احد منهم  
 هذه الصفة ولا عليها من نفسه فكيف يقال بانها اصل في معرفة حقيقة  
 العالم لا يقال ان العقلاء وان لم يعلموا هذه الحالة مفصلاً فانهم يعلمونها  
 على سبيل الجملة وهذا كاف في صحة الجواب لا ينافي هذا خطأ  
 فاننا نعلم ضرورة من حالهم انهم يفهمون حقيقة العالم وان لم يخطر بال  
 احد منهم هذه الحالة وكيف لا والعلم بهذه الحالة لا يستبعد به الاصل  
 الفطاني وافضل العلماء اما ان العلم لم يخطر لاحد منهم على بال

اما

واما ثانياً فلان حاصل كلامهم ان كل علم فانه ينافي به الاحكام  
 اما محققاً اما مقدراً وهذا خطأ فان الذي ينافي به الاحكام من العلوم  
 ما كان على كفايته الاجاد والترتيب والانظام فان العلم بمخالفات  
 الماهيات والامور التصورية والمخالفات الذهنية فان هذه لا ينافي بها  
 الاحكام فكيف يقال بان الاحكام اصل في معرفة حقيقة العالم  
 فطهرتاً حكماً مطلقاً ما جعلوه اصلاً في تعريف حقيقة العالم  
 التعريف الثاني ما ذكره ابو الحسين البصري فانه ذكر ان العالم  
 هو المتين للامور على ما هي عليه وهذا التبين عنده هو العلم فاذن  
 حاصل ما ذكره في حقيقة العالم انه المختص بالعلم وهذا جيد فاننا قد  
 ذكرنا ان حقيقة العلم معلومة بالضرورة فاذا قلنا في حقيقة العالم انه  
 الذي يختص بالعلم فقد جعلنا العلم جزءاً من حقيقة العالم واصلاً به  
 فلهذا كانت حقيقة العالم في غاية الظهور والجلالة **فان قلت**  
 هذه القاعدة فليشرع في الدلالة على ان الله تعالى عالم فانه الخلق  
 المصنوع ولله في هذا الدلالة سداً **المسألة الاولى**  
 انه تعالى فعل افقلاً محكمة وكل من فعل افقلاً محكمة فهو عالم  
 فانه تعالى اذا علمه ففان من مقدمه المقدمات الاولى انه تعالى  
 فعل افقلاً محكمة وهذا يبين فان الاحكام في افقلاً تعالى يظهر



من وجهين احدهما ما صنعه خلق الانسان وجميع اجناس الحيوانات وما في  
 خلق السموات من التاليف العجيب والتركيب الحليق وتام الخلقه وحسن  
 الهيئه ولو لم يكن في ذلك الا ما في خلقه الانسان من حسن التكوين وتام  
 التصوير لكان كافيا وتاثيرها ما تضمنته خلقه الانسان من حسن التكوين  
 وتام التصوير وتاثير الحيوانات وخلق السموات والارض من مطابقه  
 المنافع العظيمة والمناسبات البديقه والاغراض الثمينة التي لا يطلع على  
 العلم يد قايقها ولا يحيط بتفاصيلها الا الله فثبت انه تعالى فعل افعا لا محله  
 المتبذمه المتنايه وهي ان من فعل افعا لا محله فهو عالم فاعلموا  
 قد اذعوا الضميره وزعموا ان من راي ثوبا من ديباج او كتابه يد  
 فانه يسطر الى العلم بكون صنائع الثوب والكتابة عالما لا محاله مع ان  
 شبه ما في الثوب والكتابة من الاحكام الى احقر مخلوقا لله واحد في  
 مصنوعات كعقد من حجر مجتج فاذ كان لعلم الصوري حاصل في  
 الكتابة والثوب فالذي تراه في العالم من ليد ايج والعجايب اولي  
 بالانظر اذ ثبت انه تعالى عالم **وتمام تقرير هذه الدلائل**  
 بارتداد الاسئلة والافضال عنها وهي خمسة **السؤال الاول**  
 يتوجه على قولكم ان الاحكام في افعال الله تعالى انما هو من حيث  
 التاليف وحاصله انا نقول اذ كانت له لاله على عالمية الله تعالى  
 هو ما يرجع الى التاليف على قولكم والذي يرجع الى التاليف لئلا

اجابة ثانيا

اجابة ثانيا قولكم في الكتابه لاله لاله على مقارن وضعيه فكل من ان في تلك القوة  
 مطابقا لما لو اضعوا عليهم كان محكما لا فعا له ومن ان بها محال تلك  
 المواضع فليس محكما لا فعا له فاذ كان هذا مقصودكم بالاحكام  
 استمع الاستدلال به على عالمية الله تعالى لان الاحكام بهذا المعنى  
 لا تحقق الا بعد المواضع وافعال الله مستداه لا يقع للمواضع  
 فيها فلا تكون محكمه بهذا التفسير **والجواب انا**  
 نعم بالاحكام التاليفه لذي نتا هذه في خلقه الانسان وخلق السموات  
 والنفوس الحيوانية والامور الثابته فان في تاليفها استراجه بديعه وعجايب  
 لم يبلغه وهذا الاحتياج الى مواضعه بل يضطر الى كونه محكما ككل من هذا  
 وزاؤه فقد اخطأتم في قولكم ان الاحكام لا تكون الا بايجاد هذه  
 النظم البذاله على الامور الوضعية فان الاحكام مركبا يكون في  
 هذه ويكون فيما ذكرناه اعجب وفي دلالة على عالمية الله تعالى  
**السؤال الثاني** يتوجه على قولكم ان الاحكام في افعال  
 الله تعالى انما هو من حيث مطابقته للمنافع وتقريره انا نقول  
 ان اذ تم بالاحكام هو ابتداء الفعل مطابقا للمنفعة المطلوبه فاما  
 ان يعتبر وافية كونه مطابقا للمصلحة من جميع الوجوه او تكفي  
 مطابقته في بعض الوجوه فان كان الاول فلا نسلم ان افعال الله  
 تعالى محكمه من جميع الوجوه فاقبلوا دلاله على ذلك لستم اكم ما ذكرتموه



وإن كان الثاني كان حاصلا كلامكم الفعل المطابق المتعدي في بعض  
الوجوه يدل على كون فاعله عالمًا ومعلوم أن هذا باطل بالضرورة فإنه  
لا يوجد من غير العلم ولا يمكن أن يستفاد منه منفع ما باعتبار ما هو  
كان فاعله عالمًا أو جاهلًا أو لا شعور له بما يصدر عنه كالخراق والفساد  
عن النار والتبريد المتبادر عن الماء فبطل الاحتكام بهذا المعنى الذي  
قلتموه **والجواب** أن دفع بطلان المدعى هو إيجاد الفعل مع  
الصلحة المطلوبة كاتحاد السيف مفيد للقطع والقلم مفيد للكتابة  
ولا استكلا أن أفعالهم تعالى بهذه الصفة فإن في خلق السموات والأرض  
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب من منافع الخلق  
والمطابقة لمصالحهم والأفاد لمقاصدهم مما لا يحيط بعلمه الله وهكذا  
القول في عجب خلقه اللتان فإن فيها من مطابقة مصالحهم والتوفيق  
لنفعهم ما لا يستولى على حصره والاحتياط بتفصيله القوي البشري

**السؤال الثالث** إننا سلمنا أن أفعاله تعالى محكم بهذين الغنيين  
الذين كثرتم ولكن لم نرهم أن الموت فيها لا بد وأن يكون عالمًا ووجه  
الضرورة غير ممكن فإن جمهور الفلاسفة والأطباء اتفقوا على اشتداد  
تكون أعضاء الحيوانات والتلفها وتوصيلها إلى قوة جسمانية وتتم  
بالقوة المصورة فلو كان فتاد ذلك معقولها بالضرورة لا يمنع اتفاقهم  
عليه فبطل دعوى الضرورة يكون الموت في الأفعال المحكم لا بد وأن يكون

والجواب

**والجواب** أن هذا باطل بضرورة العقل فإن كل ما قل  
إننا سلمنا بديهة فإنه يعلم بضرورة عقله أن الموت فيها لا بد وأن  
يكون عالمًا بها وكيفية إيجادها على تلك الهيئة التي أوجبها عليها  
قوله الفلاسفة والأطباء استدراجهم خلقه الانساب إلى القوة  
المصورة قلنا هذا فاسد لا مؤيد لما أقول لأن انكان الموت  
الضرورة في عقل العدد الميت جاز أن أكثر الأطباء ومعظمهم  
اتفقوا على أن مأساة الانساب من عذاب الخلق والطبيب لا يصنع ذلك  
على حكمه المتعارف وعلمه والذي ذهب إلى هذا المذهب فهم شذو  
من الفلاسفة والأطباء والذي عليه الجماهير من الفلاسفة والأطباء  
هو ما حكيناه عنهم وأما ثانيًا فلأن تلك القوة المصورة لا بد من  
إيجادها على كيفية مخصوصة مخالفة لتأثير القوى ولا بد لهم من  
استنادها إلى الله تعالى وهي عينها إلا أنه على علم الله وحججه  
**السؤال الرابع** البتة لا فقال المحكم كما استدل به  
القائل فقد يكون صانع على لطان والمبحث فلم لا يجوز أن يكون  
المحكم لهذه الأفعال طائفة أو تحتها فلما أوجبتم أن يكون عالمًا  
وتوضيح هذا أننا سلمنا أن فعل الطائر لا يلزم استمراره وقوعه  
على كل الاحتكام لكننا نقول إذا كننا الطائر في ابتاع العقل المحكم



مَرَّةً وَجِبَّ أَنْ يَكُنِّي عَلَى الذَّوَامِ لَمْ يَكُنْ حُكْمُ الشَّيْءِ حُكْمُ بَشَلِهِ فَلَمْ أَوْجِبْهُ أَنْ يَكُنْ  
 صَانِعُ الْعَالَمِ عَالِمًا وَمَنْعَتُهُ أَنْ يَكُونَ ظَانًّا أَوْ مَخْنَأً **وَالْجَوَابُ**  
 إِنَّا نَعْلَمُ بِالْبِدْيَةِ أَنَّ الظَّانَّ وَالْمَخْنَأَ لَا مَعْنَاهُمَا إِجَادَةُ الْأَفْعَالِ لَكثيرَةٍ  
 عَلَى وَجْهِ الْإِحْكَامِ بَلْ يَعْدَرُ إِجَادَةُ ذَلِكَ مِنْهُمَا وَيَسْتَحِيلُ وَكُلُّ مَا يُوْرُ  
 فِي ذَلِكَ مِنْ الشُّكُوكِ وَالْأَسْئَالَةِ فَهُوَ فَرَحٌ فِي لَامُورِ الْبِدْيَةِ فَلَا تَشْخِ  
 مَوْلَاهُ إِذَا كُنِيَ الظَّنُّ ابْتِغَاءَ الْفِعْلِ الْحَكْمِ مَرَّةً وَجِبَّ أَنْ يَكُنِّي عَلَى الْإِسْتِمْرَارِ  
 فَلَمْ أَهْذِ الْبَاطِلَ بِالضَّرْوَرَةِ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالْبِدْيَةِ أَنَّ مَنْ لَا يَحْسِنُ الْكَلَامَ  
 وَلَا يَحْطُرُ بِهَا تَكُنَّ أَنْ يَخْطُ خَطًّا يَشْبَهُ صُورَةَ الْأَلْفِ وَلَا يَكُنَّ إِجَادَةُ الْكَلَامِ  
 الْبِدْيَةِ لَمَّا لَا يَكُنْ عَالِمًا بِهَا فَبَطُلَ مَا قَالُوهُ **السُّؤَالُ الْخَامِسُ**  
 هَبْ أَنَا سَأَلْنَا أَنْ هَذِهِ الْأَفْعَالُ تَدُلُّ عَلَى عِلْمِهَا الْفَاعِلُ لَهَا وَاحْتِكَاكُهَا  
 وَلَكِنْ لَمْ لَا يَجُودُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ هَاهُنَا مُؤْتَرًّا مُوجُودًا هُوَ الَّذِي خَلَقَ  
 الْعَالَمَ وَجَعَلَهُ مُحْكَمًا وَذَلِكَ الْمُؤْتَرُّ صَادِرٌ عَنْ ذَاتِ اللَّهِ وَفِي هَذَا  
 مَا تَوْبَهُ مِنْ أَنَّ مَا فِي الْعَالَمِ مِنْ إِحْكَامٍ لَا يَدُلُّ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى  
 وَحُكْمِهِ كَمَا دَعَيْتُمْ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ **وَالْجَوَابُ** مِنْ رَحِمَيْنِ  
 أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا تَنْفِرْ مِنَ الْكَلَامِ فِي الْمُؤْتَرِّ الَّذِي ذُكِرَ مَعْنَاهُ مُوجِدُ الْعَالَمِ  
 فَإِنَّ فِيهِ إِحْكَامًا يَدُلُّ عَلَى عِلْمِ فَاعِلِهِ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا تَنْفِرْ  
 هَذَا الْبَاطِلَ بِأَذْكُرْنَاهُ عَلَى الْمَقْصُودِ فِي بَطَالِ هَذِهِ الْوَسَائِلِ الْمُؤْتَرِّ

منه

فَقَدْ بَدَأَ الْمَسْئَلَةَ اللَّهُ تَعَالَى عَالِمًا **الْمَسْئَلَةُ الثَّانِي**  
 وَالْبَيِّنَاتُ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ وَحَاصِلُهُ أَنَّ لِقَوْلِكَ قَدْ بَدَأْتَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى  
 قَادِرٌ وَالْقَادِرُ عَلَى شَيْءٍ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُنْصَوِّرًا بِحَقِيقَةٍ قَبْلَ إِجَادَةِ  
 وَالْمُنْصَوِّرُ لِلشَّيْءِ عَالِمٌ بِهِ فَالْقَادِرُ يَمُوعَالِي عَالِمًا بِأَشْيَاءٍ لَا تَحَالُ  
 وَأَمَّا قُلْنَا إِنَّ الْقَادِرَ عَلَى الشَّيْءِ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ مُنْصَوِّرًا بِحَقِيقَةٍ قَبْلَ  
 إِجَادَةِ فَلَا يَنْفِرُ هُوَ الَّذِي يَفْعَلُ بِحَسَبِ الْقَصْدِ وَالذَّاعِيَةِ وَالْقَصْدِ وَالْقَصْدِ  
 وَالذَّاعِيَةِ إِلَى الشَّيْءِ وَيَسْتَحِيلُ أَنْ لَا يَكُونَ مُنْصَوِّرًا بِحَقِيقَةٍ فَيَحِبُّ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ  
 تَعَالَى مُنْصَوِّرًا لِلْحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ وَجُودِهَا وَأَمَّا قُلْنَا أَنَّ الْمُنْصَوِّرَ  
 لِلشَّيْءِ عَالِمٌ بِهِ فَلَا يَنْفِرُ الْمُنْصَوِّرُ سَيَحْتَمِلُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ جَهْلًا لِأَنَّ الْجَهْلَ  
 إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا كَانَ الْحَكْمُ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْحُكْمِ عَلَيْهِمْ لَا تَحَالُ وَاسْتَحِيلُ  
 فِيهِ أَنْ يَكُونَ ظَنًّا لِأَنَّ الظَّنَّ إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا جَازَ فِي الْحَاكِمِ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ  
 مُطَابِقٍ وَالْمُنْصَوِّرُ لَيْسَ فِيهِ حُكْمٌ أَصْلًا بَلْ هُوَ عَالِمٌ بِالْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ  
 هِيَ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ جَهْلًا أَوْ ظَنًّا فَتَبَيَّنَ بِأَذْكُرْنَاهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى  
 عَالِمٌ بِحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ عَلَى سَبِيلِ الْمُنْصَوِّرِ وَهُوَ عَالِمٌ بِهَا بِحَقِيقَةٍ مِنْ حَيْثُ  
 بِحَقَائِقِهَا ثُمَّ تِلْكَ الْحَقَائِقُ الْمُنْصَوِّرُ بِهِ تَقْضِي لَهَا نَفْسَهَا وَذَوَاتُهَا  
 أَنْ يَكُونَ لَهَا إِذَا دَامَتْ ثَابِتَةً لَهَا أَوْ مُتَغَيِّرَةً عَنْهَا وَالْعِلْمُ بِالْحَقَائِقِ  
 انْفِصَالًا يَسْتَدْعِي لَعَلَّهَا يَكُونُ لَهَا وَهَذَا هُوَ عِلْمُ الْمُتَقَدِّينَ فَإِذَا اللَّهُ



تعالى عالما بالاشياء من حيث الشهور والنسب جميعا وهذا هو المطلوب  
**وَمَا تَقْرِي هَذِهِ الدَّلَالَةُ بِأَنِّي**  
**الْأَسْئَلَةُ** والافتصال عنها وفي ثلاثة **السؤال الأول**  
 قولهم لو كان تعالى عالما بالاشياء كما نعلم لكان لا يخلو عليه  
 بها اثنان يكون هو عين ذاته او امرنا يد على ذاته والفتيان باطلا  
 فبطل ان يكون عالما بالاشياء وانما قلنا ان عليه تعالى يتجلى  
 ان يكون هو نفس ذاته فلا نه لو كان هو عين ذاته لكان اثبات  
 ذاته مع نفي كونه عالما جازيا مجرى اثبات ذاته مع نفي ذاته وهذا  
 محال فبطل ان يكون عليه هو نفس ذاته وانما قلنا ان عليه يتجلى ان  
 يكون زائدا على ذاته فلا لنا لو قلنا انه زائد على ذاته لكان لا  
 يخلو حاله اثنان يكون من صفات الكمال ولا يكون منها فان كان من  
 صفات الكمال لزم ان تكون ذات الله تعالى محتاجة في كمالها الى ذلك  
 العلم وهذا محال وان لم يكن من صفات الكمال كان ذلك على الله تعالى  
 محال فبطل ان يكون تعالى عالما **والجواب** ان عبدنا  
 ان علم الله تعالى زائد على ذاته وذلك الزائد هو من صفات ذاته كما  
 شقنا من الكلام فيمن بعد يعقوب الله تعالى قوله ليس يخلو حاله  
 اثنان يكون من صفات الكمال او لا يكون مصفاته الكمال قلنا

ان

ان عنيتم ان ذات الله هي جالسة عن صفات الكمال فهذا خطأ ولا نقول  
 به وان عنيتم بذلك ان ذات الله اذا نظرنا اليها مجردة عن هذه الصفات  
 لم تكن ذاتة موصوفة بهذا النوع من صفات الكمال فقلنا نقول ولكن لا  
 يلزم عليه محال وان عنيتم امرا ثالثا فاذكرنا به بكم الكلام  
 عليه فبطل ما فهموه **السؤال الثاني** العلم بالشيء يتعلق  
 بخصوص وهو حكم ايضا في غير العالم والمعلوم والحكم لا  
 يتوقف ثبوته على كل واحد من الامرين للذين يستب اليهما  
 يجب ان يكون قبل الله بالاشياء متوقفا على ثبوت تلك الاشياء  
 وجودها في نفسها وثبوت تلك الاشياء وجودها متوقف  
 على علم الله تعالى بها فلا تعللها الا بعد وجودها ولا يمكنه ان  
 لا بعد العلم بحقايقها فيكون هذا دورا انه محال  
**والجواب** ان العلم بالشيء لا يتوقف على كون ذلك الشيء موجودا  
 بل يكفي في تحققه العلم به نفس تصور حقيقته سواء كان له وجود او لم  
 يكن له وجود واليه دليل على ما قلناه انه يمكن ان نتصور امورا ونعلمها  
 وان لم تكن تلك الامور موجودة فاذا جاز ذلك في حقنا فلم لا يجوز  
 مثله في حق الله تعالى **السؤال الثالث** لو علمت شيئا من  
 المعلومات لوجب ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء والعلم بكونه عالما



بذلك الشيء مجال فعله ما لا شيا ايضا يجب ان يكون محالاً وانما قلنا انه لو علم شيئاً لوجب ان يعلم كونه عالمياً بذلك الشيء فلا يكون تعالى عالمياً بذلك الشيء مما يصح ان يكون معلوماً وما صح حقه انه تعالى ان يكون معلوماً ووجب ان يكون معلوماً لمن علمه لذاته وما صح حق الذات ووجب لان الحق لا يلازمها الوجوب وانما قلنا ان علمه بكونه عالمياً محال فلا نه لو علم كونه عالمياً لوجب ان يعلم علمه بكونه عالمياً ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالقلام في المرتبة الثانية فيقتل الى ما لا غاية له وانه محال والجواب ان عندنا ان له معلومات لا نهاية لها وانه مختص في ذاته بمعلومات بغير نهاية كما تنفصل الكلام في عالميته تعالى قوله يلزم منه التسلسل وهو محال قلنا الذي بطله البطل هو التسلسل الذي لا اول له وهما هنا ليس لا مركباً كذلك فان هاهنا معلومات كثيرة لها اول ثم يصير العلم بها معلوماً ثم العلم بالعلم بها يصير معلوماً ايضا الى غير غايه ولا ينهي الى علم لا ويتعلق به علم آخر فهذا التسلسل وان كان لا آخر له لكن له اول فلو قلنا ان التسلسل على هذا الوجه محال وما يزعمكم قولي استحالة هذه كيفية اسد لا بطل الاستسلام

**واما الفلاسفة فلم يروا التسلسل**  
 علم كونه تعالى لما يطر ايقان فتارة يشبّهون كونه تعالى عالمياً بذاته ثم

بعد زون

يقعرون انه يلزم من كونه عالمياً بذاته كونه عالمياً بغيره وتارة يحكمون الامر ويقولون انه تعالى يجب ان يكون عالمياً بغيره ثم يقولون انه يلزم من كونه عالمياً بغيره كونه عالمياً بنفسه ونحن نذكر سبب ما قالوه في كل واحد من هذين الطريقين فان عليهما تقوله ارسطينا في تحقيق البطلان لم يلم على عالميته دون غيرها من سائر الطرق ثم ترد مقالتهم ونظهر عجزهم عن اقامة البطلان على ذلك بمسئلة الله وعونه

**الطريق الاول**  
 قولهم قد تقررت انه تعالى يفعل ذاته فيجب ان يكون عاقلاً لغيره فماتان مقدماتان وقبل الخوض في شأبهما فلا يلزم من بيان معنى قولهم في الشيء انه عالم ومعنى قولهم انه معلوم ومعنى قولهم ان هذا الشيء علمه واعلم ان مرادهم بقولهم ان هذا الشيء عالم هو انه موجود برب عن المادة والمادة عندهم هي الجسمية والعرضية ومعنى قولهم ان الشيء معلوم بمجرد عن المادة ومعنى قولهم في الشيء انه علم هو حلول مجرد عن المادة في برى من المادة قالوا فهم ما مضى حاول مجرد عن المادة في برى من المادة كان كماله علماً وكان المحل عالمياً وكان المجرد معلوماً فاذا انتهت ما اردناه من بيان مغايب هذه الامور الثلاثة العالمة والمعلوم والعلم على وفق مصطلحاتهم فلنرجع الى المصود من بيان المقدمات من الاولى انه تعالى

انه



يعلم ذاته قالوا والدليل عليها ان واجب الوجود وهو الله تعالى  
 يرى عن المواد الصاعدة عالميا بذاته لان ذاته المجردة برزخية  
 عن المواد ولا معنى للعلم الا انها كان عالميا بسببه لان بعينه مجرد  
 عن المادة وذاته غير غائبة عن ذاته فلهذا كان عالميا بذاته وهذا  
 في حق الله تعالى اول واخص المفيدة الثانية وهي انه اذا علم نفسه  
 وجب ان يكون عالميا بغيره قالوا والدليل عليه ان ذاته تعالى مبدأ  
 لجميع الموجودات فيجب ان يكون عالميا بها ولهذا فان الواحد مبدا  
 لما كان عالميا بنفسه وجب ان يعلمها على ما هي عليه من كونها حية  
 قاهرة وعالمية فيجب في حق الله ان يعلم ذاته على ما هي عليه والكمال  
 التي هي عليه هي كنهها مبدأ لجميع الموجودات فيجب ان يكون عالميا بهذا  
 الموجودات كما هي عليه فهذا امتداد سبب العلم على كونه تعالى عالميا  
 وخلصة ما رغبه وقد اطرقتنا كثيرا من خواصناهم واسقطنا كل  
 غائبه هذا يا ناظم ظنته بالاولى وعلى تسويد هاهنا مثل هذه التلخيصات  
 التي تتعلق بها نفوسهم وتسويد وارتكابها وجوههم  
**والاعتراض على ما زعموه من**  
 هذه الاضاحية المخرفة والاقوال المخرفة بتوجه عليهم من جهات  
 ثلاث هي الجهة الاولى المناقضة من وجهين احدهما انكم تارة تقولون  
 حقيقة العالم هو كونه برزخيا عن المواد وتارة تقولون حقيقة

هو كونه

هو كونه محلا لما ينطبع فيه من الصور المجردة وكونه برزخيا عن  
 كونه محلا لان كونه برزخيا هو نفي صيرف وكونه محلا انه واجب  
 صرف والسلب واليجاب لا يجتمعان على المناقضة في حقيقة واحدة  
 وناسهها انكم تارة تقولون حقيقة العلم هو البراءة عن المواد  
 وتارة يجعلونه موصول الصور المجردة في البرزخ من المواد ولا سكر  
 ان البراءة تناقض الحصول لان احدهما نفي والآخر اثبات فهذا كله  
 كلام متناقض يدفع بعضه بعضا فلا تحف اعظم منها فلهذه وافق  
 ارجلنا دعهما في الجهة الثانية الاطال وتوجيه من وجهين احدهما  
 اننا نقول لو كان الامر كما زعموه من كون حقيقة العالم هو ان  
 يكون برزخيا عن المواد للزم ان تكون العالمية من صفات السلب لان  
 مجردا وكونه برزخيا لها من صفات السلب لان معناها ليس برزخية  
 وليس مركبا من المواد وكون العالمية من صفات السلب ليس من صفات  
 فبطل ان يكون حقيقة العالم هو كونه برزخيا ومجردا عن المواد كما قالوا  
 وناسهها اننا نجد صفة العالم وحقيقة العلم امرين ثابتين غير متغيرين  
 لا يعقلان مزج وف ايضا فهو الى معلوم فلا بد لها من التعلق بالمعلوم  
 وكون الذات برزخية عن المواد تعقل من دون اضافة الى معلوم ولا  
 تعلق بغيرها فكيف يقال بان كونه برزخيا عن المواد هو حقيقة العلم  
 والعالم الجهة الثالثة المعارضة وما مضى ان نقول ليس قد علم



مقارنوا فلا تسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات لن علمه بها يؤدي الى الكثرة  
 في ذاته فكيف اوجبت فيه تعالى ان يكون عالما بذاته وما انكرتم ان  
 تكون ذاته من جملة الجزئيات التي رتبتم انه تعالى لا يعلمها فترفت  
 ان مثل هذا الاستدلال لا يورده من حطى با دى فطانه فضلا عما  
 يفتقر نفسه من لالة كياء ويديني انه قد اخاط بافتى ترايب الحقيق فهذا  
 هو الكلام على طريقتهم هذه في اثبات العالمية **الطريق الثاني**  
 وهو المذكور في كتاب الاشارات لا ينسبنا وحاصل ما قالوه هو  
 انه تعالى موجود كاي مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض  
 جميع المعقولات والوجود ذات مكتشفه كحقيقته ذاته فيجب ان يكون  
 عالما بها ويوضح ما ذكرناه ان الواحد منا انما امتنع عليه ان يكون  
 عالما بجميع الحقائق محيطا بها لما كان متعولا بتدبير المادة وهي الجسم  
 فلهذا لم تنكشف له الحقائق والله تعالى لما كان يريها منها انكشف له  
 جميع الحقائق فلهذا كان عالما بها ولهذا قالوا ان المليك يعرفون  
 جميع الحقائق ولا يشذ عنهم منها شيء لما كانوا عقولا مجردة عن الواقي  
 فهذا اما عول عليه ابرتنينا في كونه تعالى يجب ان يكون عالما بجميع العقاق  
 قالوا اذا ثبت انه تعالى يجب ان يكون عالما بجميعه من الحقائق فيجب  
 ان يكون عالما بنفسه لان من صديق غيره فهو بالحقيق ليقينه اولى ولحق  
**والاعتراض على ما قالوه من كنهين**

الحجة

الحجة الاولى بحقيق وحاصلها ان نقول ان حقيقة استدلالكم هذا  
 آية الى انه تعالى اذا علم غيره وجب ان يعلم نفسه فنقول اما علما  
 الاسلام فانه لما كان عندهم ان المتكولي لاحداث جميع الموجودات  
 في العالم والفاعل لها هو الله تعالى ومن فعل فعله فانه لا بد وان يكون  
 عالما به اذ من المحال ان يصدر عن ذاته ما لا شعور له به واذا انقضى عنه  
 لا بد وان يكون عالما بفعله فعلمه بذاته يكون اولى واحق فكان  
 هذا استدلالا معقولا للسليم على كونه تعالى عالما بنفسه وبغيره  
 على هذا الصديق واما انتم مقارنوا فلا تسفة فاذا كان عندكم ان  
 العالم قديم ورتبتم ان صدور غيره من ذاته على سبيل الوجوب لضرر  
 والقرور والطبعي فاي بعد على سباق هذه المقالة التي رتبتم ان  
 يصدر عن ذاته العلول الاول فقط وهو العقل لا يلزم من العلول  
 الاول العلول الثاني الى ما هو الموجودات لصا دره على رتبكم عن  
 ذاته ولكنه مع ذلك لا يستلزم بداهة وصير حاله كحال شارب الاموات  
 الموجبه التي لا شعور لها بما يصدر عنها كالنار مثلا فانه يصدر عنها  
 التسخين والتمهي يرم منها النور والاصاة وهما لا يستعان بها  
 يصدر عنها ولا يعرف واخذ منها ذاته واذا لم على قولكم انه تعالى  
 لا يعرف غيره لما ذكرناه فيجب لا يعرف نفسه ايضا كما ذكرناه من حال  
 هذه الامور المرجحة فانها كما لا تعرف ما يصدر عنها فعلى ايضا لا تعرف



وانها فتكون حاله كمالها فبطل ما اراد واخصيله من هذه الدلالة  
 الجهة الثانية مطالبه وحاصلها ان يقول قولكم ان واجب الوجود  
 موجود لا في ماذ ان كان ثم ادكم به ليس بجنم ولا حال في جنم  
 فهذا مسلم لا نكره ولكن من ين يلزم انه يكون ما ليس بجنم ولا  
 حال في جنم عا لما جميع الحقائق ومحيطا بجميع المعقولات فهذا لا يعلم  
 بالبداهة فلا بد لكم من اقامة دلاله عليه فاقبلوا بها ناليتكم  
 ما ذكرتموه وان كان مرادكم بانه موجود لا في ماذ به انه يعلم  
 شيئا لاشياء فهذا هو نفس المطلوب وموضع التراجع في المسئلة متى  
 سلمناه لكم وان اردتم به انه يعتدل نفسه فيجب ان يعتدل غيره كما  
 هذا وجوها الى الطريق الاول وهو دعوى لا تعلم بالضرورة فلا  
 بد فيه من اقامة الدلالة فهذا انتهى ما لخصناه من كلامهم في الاستدلال  
 على عالميته تعالى وصحح ان المعتمد في الدلالة على انه تعالى عالم ما  
 حكمناه عن علم الانسلا في اول المسئلة والله التوفيق

**المسئلة الثانية في بيان حقيقة العالمية**  
 ومعقولاتها اعلم ان العلم امر بجدة الانسان من بعينه على سبيل الضرر  
 وبين بينه وبين سائر احواله انه من جوعه وخوفه وآله وعطشه  
 لا يبع فيه خلاف في حقا ثم ان الناس اختلفوا في حقيقة عالمية الله  
 تعالى نوعا من الخلاف فزعمت الفلاسفة ان عالميته تعالى

نفس

نفس ذاته من غير اعتبار ايزن ايد على الله وذهب الشيخ  
 ابو هاشم وابو عبد الله البصري وقاضى القضاة عبد الجبار وغيرهم  
 من جماهير المعتزلة الى ان عالميته تعالى صفه حقيقته مع اضافة  
 حكم التما هو التعلق وذهب الشيخ ابو الحسن البصري ومحمود  
 الخوارزمي ومن تابعهما الى ان عالميته تعالى حكم ايضا في لا غير ذلك  
 يعتبر احاله زايده على هذا الحكم اصلا وذهب جمع من الملاحدة  
 الى ان عالميته تعالى انما هي اثر سلبى فمذهبه الماتر في حقيقته  
 عالميته تعالى ونحن لان ندرع في تبصير هذه المذاهب ونردّها  
 على قائلها ثم نذكر المختار منها فلا جزم استعمل الكلام فيها على  
 مقامات اربعة

**المقامل الاول** في بطلان كلام  
 الفلاسفة فنقول انفتت الفلاسفة على القول بان عالميته تعالى في  
 نفس ذاته ولم يعتبروا امران ابد على ذلك وزعموا ان اثباتا لعالمية  
 امران ابد على الذات يؤدي الى الكثرة في الذات وذاته تعالى  
 متحدة من كل وجه وعن هذا قالوا انه تعالى لا يعلم الجزيات لان  
 قلبه بها يؤدي الى حصول الكثرة في ذاته بسبب التعلقات الكثيرة  
 كما سلكي قولهم في المسئلة التي تلي هذه فحصل من هذا ان عندهم ان  
 العلم نفس العالم وان المعلوم نفس العلم والعلم نفس المعلوم وارادوا



والمعلوم والعلم شي واحد وان ذاته لا تعدد فيها ولا كثره هذا  
خلاصه اقل ويلزم في العالميه وحقيقتها **والفصل** في بطلان  
مقالهم وجوه اربعة اما اولها فلان المفهوم من التقادير يتبعها  
المفهوم من العالميه ويتغير بالمفهومين بانه قاطعة على تغير الحقيقة  
فلو كان المرجع بها الى نفس حقيقة الذات للزم ان يكون للذات الواحد  
حقيقان وهذا محال واما ثانيا فلان العالميه لو كان المرجع بها  
الى نفس ذاته لكان اثبات ذاته مع نفي كونه تعالى عالما جاريا مجرى  
اثبات ذاته مع نفي ذاته لان متعلق النفي والاثبات يكون واحدا  
وانه محال واما ثالثا فكان يلزم ان يكون قولنا انه تعالى موجود  
وليس تعالى متناقصا كما ان قولنا موجود وليس موجود متناقض  
واما رابعا فلان كونه تعالى عالما هو نسبة اضافية غير مستقلة في  
الوجود والتمتع بنفسها بل هي تابعة للذات والشب والامور الاضافية  
تابعة في الوجود والذهن للذوات وذاته تعالى غير تابعة لغيرها  
فيحصل ان يكون على نفسه ذاتا غير متعل بها ذكرناه من هذه الوجوه  
ان عالميته تعالى ليس بـ ذاتا وانها حكم اضافي تابع لذاته كما  
سنرى المختار من هذه الافكار **واختتم الفصل**  
لنصر مذهبهم بشبه ثلاث المسئلة الاولى قولهم لو كانت عالميته  
تعالى لكان على تلك العالميه ذاتا عليها ايضا وهكذا الكلام في غير

بالعلم

بالعلم بها فيلزم ان يكون له تعالى عالميات بغيرها به وانه محال  
**والجواب** انا قد بينا في اثبات العالميه له تعالى انه ليس في اثبات  
هذا الاثبات امور بلانها به من قبل اخرها وهذا لا استحالة فيه واما  
الذي بطله الدليل هو القول بوجوده لا اولها فنحن نقول ان له تعالى  
معلومات بغيرها به وعالميات بغيرها به وهذا لا مانع منه فبطل ما ذهبوا  
**الشبهة الثانية** لو كانت عالميته تعالى امرا ابداعا على  
غير الذات للزم ان يكون الله تعالى محتاجا اليها ليكون حاصلا على  
وصف من وصف الكمال والحاجة على الله تعالى محال فيبطل القول  
بكون عالميته ذاتا على ذاته كما قلناه **والجواب**  
من وجهين اما اولهما نقول ان غيبته بالاحتياج هو ان حقيقة ذات  
الله تعالى مقتضية الى امر خارج عنها فهذا محال لا نقول به ولا يلزم  
على مذهبنا لان عالميته مستندة الى ذاته عندنا وان غيبته نقول  
هذه العالميه في تبعيتها على ذاته هذا هو الذي نقول به ولا يلزم  
عليه محال واما ثانيا فانه يصحون الى ذاته هذه الامور السلبية  
فما الزمتمونا في الاحتياج فهو بعينه لازم في هذه السلب والاصاف  
**الشبهة الثالثة** المعقول من اختصاص الصفه بـ  
هو خصوصها في الخير بغير خصوصه في الخير كما نقوله في الكاينيه فانه  
لكمالات صفه الكاين كان اختصاصها به خصوصها في الخير بغير خصوص



المتجيز فلو كان الله تعالى عالميه كما زعمتم لوجب ان يكون لذاته خلق  
 في الخيرة والجهه حتى تكون مختصة به وهذا على حق الله تعالى بحاله  
 فبطل ان يكون له عالميه مختصة به **والجواب** انا نقول  
 كما عقلنا اختصاصا لصكا بينه بالمتجيز على الحق الذي ذكرناه  
 فهكذا العقل اختصاصا اخر للعالميه بذاته تعالى وهي ايضا مختصة بذاته  
 تعالى على معنى انه لو لا ذاته لما حصل هذا العالميه فهذا الاختصاص  
 في حق الله تعالى لا يمكن محذره وان كان هذا الاختصاص معقولا  
 بطل فوهم ان الاختصاص لا يعقل الا بالحصول في الخير تنعنا حصول المتجيز  
 فيه فبطل ما يزعمه قولا لا الفلاسفة وثبت ان عالميه زايده على ذاته  
**المقام الثاني في بطلان ما زعمه**  
 اصحاب ابي هاشم ذهب الشيخ ابو هاشم واصحابه الى ان القديم  
 تعالى حاله يكونه عالما زايده على ذاته واثبتوا هذه الحالة حكما  
 يتعلق بالمعلومات هي الموتره فيهم والمقتضيه له حصول مذهبهم  
 اثبات امرين احدهما اثبات هذه الحالة التي هي العالميه وثانيهما اثبات  
 هذا الحكم المضاف اليها وهو التعلق **والمعتدل** في بطلان مقالتهم  
 وجهان احدهما ان المعقول من العالم ليس الى التبيين وحقيقه التبيين  
 ليس لا تعلق مختص من العالم والمعلوم ولا يخطر بالبال في تصور  
 حقيقه العلم شي سواه فمن علم بهذه الصفة كان مبدعا للمعقولة

العلم

العلم ومن لم يرد تركه بهذه الصفة لم يكن مبدعا لحقيقه العلم  
 فيجب ان يكون التعويل في تصور حقيقه العلم على ما ذكرناه  
 وثانيهما وهو الذي عول عليه الشيطان ابو الحسن البصري في قوله  
 وحاصل ما قاله هو ان هذه الحالة التي اثبتوها امر ادا على  
 التعلق ليست معلومه بنفسها ولا طريق اليها وكل ما ليس معلوما  
 بنفسه ولا طريق اليه وجب فيه وانما قلنا انها ليست معلومه بنفسها  
 فلان المعقول من العلم ليس لاهذا التبيين من غير امر ادا ورايه  
 وانما قلنا انه لا طريق اليها فيكون باطلا ما زعموه ولا على هذه  
 الحالة وتستبطل ما جعلوه دالا عليها بعون الله ومشيئته وانما  
 قلنا ان كل ما لا يكون معلوما بنفسه ولا طريق اليه وجب فيه فلان  
 ذلك يؤدي الى التلويح والشك في الامور الضرورية والامور النظرية  
 فقد مرناه في اول الكتاب فهدم جملة ما عولوا عليه في بطلان كون  
 العالميه حاله زايده على ذاته تعالى **واجمع اصحابنا**  
 على ان ثبت هذه الحالة بالطريق التي ذكرنا من علمهم في اثبات  
 القادرية كانه زايده على ذات الله وقدم معنى الكلام عليها باستيفاء  
 فلا قابله في نكدره لاستدلالهم عليها لا يختلف فلهذا اكتبنا ما  
 في القادرية استدلالا واعتراضا من غير زيادة **المقام**  
 الثالث في بطلان ما زعمه الملاحذه ذهب فريق



من الملاحدة الى ان عالمية الله تعالى ليست امن اثبتت كما يقوله الملاحدة  
 واما هي امر عديم والذي يدل على بطلان مقاديرهم امور ثلاثة  
 اما اولها فان كونه تعالى عالميا لو كان امرا عديميا لم يكن اي عدم  
 كان فاننا نقول بالضرورة ان عدم الحجر والشجر ليس علما فلا بد من ان  
 يكون عبارة عن عدم الجمل وعند هذا لا علم ان معنى الجمل  
 عدم العلم او اعتناء المصادق للعلم فان كان الاول فالعلم عبارة عن  
 عدم عدم العلم وجنيد يكون عدم عدم العلم امرا اثبتنا لان عدم  
 عدم العلم هو ثبوت العلم وان كان الثاني لم يلزم من عدم الجمل هذا  
 المعنى حصول العلم كما في الحاد والمعدوم فانه قد عدم عنهما الجمل  
 المصادق للعلم وليس عالما فاذ ابطال هذا ثبت ان كونه تعالى عالميا امر  
 تنبؤ وهذا هو المطلوب واما ثانيا فلان احلى الامور العلم يكون  
 الواحد متاعا عالميا فانها معلومة من النفس ضرورة كالتعلم بالجميع والام  
 والخوف والعطش وسائر الصفات النفسية وتعلم بالضرورة ان  
 هذه الحالة من الصفات الشخصية وتجدد ذلك من انفسنا وحدها  
 ضرورة ثانيا لا شك فيه واما ثالثا فلان كون الواحد متاعا عالميا لا يعقل  
 الا متوقفا بين العالم والمعلوم ولو كان امرا عديميا لكان ضرورة لم  
 نفقر الى العلم بالعالم والمعلوم وعلى الجملة فالعلم يكون الواحد متاعا  
 عالميا هو امر ثبوت معلوم بالضرورة يعلمه العقل من انفسهم ويحذف  
 الضرورة على التعدد البشري كما هو وهو لا الملاحدة لم يبلغوا في ذلك

لا يجوز عليهم ان يثبت على نفوسهم كمالا قلنا في اصطلاح المنسطة  
**المقام الرابع في ذكر المختار**

واذ قد عرفت ما حكمنا من الخلاف في حقيقة العالمية وحسنها فاعلم  
 ان المختار عندنا تفصيل شيئا اليه وهو مشتمل على معصدين

**المقصد الاول** بيان حقيقة في المشاهد والذي يختاره

ان هذه العالمية في حق الواحد متاحكم ايضا في شئنا الى القلب هو  
 دليله هو ان الواحد متاحكم هذا التعلق من ناحية صدره ووجهه  
 ويعلم ضرورة ولا وجه لهذا الوجدان الا انه بوجهه وبصا وليم  
 واما اصحاب هذا فيترفعون ان العالمية في المشاهد انما هي حالة  
 للعلم موحية عن معنى هو العلم والتعلق بالمعالمات انما هو امر نفس  
 من هذه الحالة فاثبتوا امور ثلاثة العلم وهذه الحالة الموحية عنه  
 والتعلق الصادق عن هذه الحالة ولهم في تفسير هذه الحالة شبهتان

**الشبهة الاولى** قولهم لو لم يكن للواحد متاعا حاله يكونه

عالميا راحته الى الجملة ولم يكن الوجود العلم فقط كما برعته نفاه  
 الاحوال لكان لا يتبع ان يوجد في قلب الواحد متاعا علمية في جزئ  
 من قلبه وجهه بذلك لثبوت بعينه في جزء اخر من قلبه لان العلم والجمل  
 اذا لم يكن فاحالتين للجملة لم يكن تضادها الا على المحل كما نقوله في السواد



والبيان فلما علمنا استحالة ذلك وان الواحد ما يستحيل ان يكون عالما  
بالشيء جاهلا به دل على انها صفتان راجعتان الى الجملة وانه لا اعتبار  
بالمحل كما ذكرناه **والجواب** من وجهين اما اولهما  
هذا انها مستكملة على اثبات المعاني والقوى بالغة والمعلول ومجوز  
نقول به **و** اما ثانيا فلا نقول انما استحالة ذلك لان العلم بالشيء هو  
امر يوجب القلب متعلق بالشيء على ما هو به وسيجعل في القلب ان يوجه  
لا على ما هو به لان الموجب الواحد لا يوجب الشيء ونقصه ونقص  
ما ذكرناه ان هذه الاستحالة يعلمها من لا يعلم هذه الجملة التي رجعتم  
فلو كانت وجهها في هذه الاستحالة لما علمها الا من يعلم انما يعلم ما  
لعموه **الشبهة الثانية** فوه ان صحة الفعل المحل حكم  
صدر عن الجملة فالمتوثر فيه لابد وان يكون امرا راجعا الى الجملة  
وليس كذلك لان العالمية التي تمت للجملة الحكي فلو كانت صحة الفعل الحكم  
صادرة عن علم يحصل في القلب لكان غير المجتبه فكيف لا يصح الحكم  
من زيد لمعنى يوجب في قلبه فكذا لا يصح الاحكام من زيد لامر  
راجع الى علمه **والجواب** انا نقول وما المانع  
من ان يكون المتوثر في حكم الجملة ما يرجع الى بعضها وعلى هذا لا يستحيل  
ان يكون المتوثر في صحة الفعل الحكم هو الجملة بواسطة العلم الحاصل في  
القلب المتصل بها وان الحكم به صادرة عن الجملة بواسطة البدن المتصل

بالجملة

بالجملة **هـ** قوله لو جار صند وتر الفعل المحكم عن الجملة بواسطة العلم  
في القلب لكان الحكم من زيد لعلمه في قلبه قلنا انما منع هذا  
لعدم الاتصال كما في اليد المبانة فانه انما تعدت بها الاحكام  
من الجملة لا تعطيها وعدم اتصالها فكذلك نقول انما تعدت الاحكام  
من زيد لعلمه في قلبه ولان اتصال احدها بالآخر لا لاجل الجملة  
التي رجعوا بها فبطل ما جعلوه دالة على حال الجملة هي العالمية **المقصد الثاني** في بيان حقيقة العالمية في الغائب والمختار  
ان هذه العالمية في الغائب ليست امرا سلبيا كما يزعمه هؤلاء الملاحدة  
وليت صفة زائدة كما يزعمه اصحاب اي هاشم ولا هي مضافة  
بالذات كما تزعّمه هؤلاء الاستغرية وانما هي حكم اضافي موجب  
عن ذات اسم تعالي ودليله ان هذا التعليق لا يقل حقيقة  
بواسطة الذات والمعلوم ولهذا قلنا انه حقيقة الاحكام اشبه هذا  
هو اختيار الشيخين ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي نعم  
انا اطلق عليه ابو الحسن في بعض مجازي كلامه فيم اسم الجملة فاسم  
وسامحه وملاطفه للخصم في الاذعان والالتقياد واقلأ مامنه في  
كونه حاله او حكما بعد تقدير كونه امرا زائدا على الذات ليس وراه  
كثير فادبه والا فالحقيقة من كلامه انه يثبت الاحكام وحققها  
احص واقترب وهذا ما انما ذكره في بيان مفهوم العالمية وحقيقتها

في اختلاف



## المسألة الثالثة في كيفية تعلق علمي تعالى

بالمعلومات فاعلم ان الخلاف في هذه المسألة تنفر على الخلاف في  
حقيقة الغائية ه فاعلم ان الاسلام بمنزلة هب منهم الى ان حقيقته  
الغائية في حاله زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب حيا من المعتزلة  
فالتعلق عندهم هو حكم انساني يستدل الى هذه الحالة بتعدد  
تعدد متعلقاته ومن ذهب منهم الى ان الغائية هو نفس هذا التعلق  
من غير زيادة كما هو مذهب الخوارج وميت وادى الحقيق فلا حاجة بها  
الى اثبات امر زائد وهو ايضا عندنا متعدد حسب تعدد متعلقاته  
ومن ذهب منهم الى ان الغائية معنى قائم بذاته كما هو مذهب الاشعرية  
على اختلاف بينهم كما تستفصل الكلام عليهم فيم يعون الله فالتعلق  
عندهم على هذا القول امر مضاف الى هذا المعنى الفاعل بالذات  
فهكذا انكون كيفية تعلق علمي تعالى بمعلوماته على ما يذهب  
اليه علماء المسلمين ه واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان كماله  
تعالى هو نفس ذاته كما حكاه عنهم زعموا الى ان الله عالم بعلومه  
بسيط ليس فيه صور متعديده مختلفة لان تعدده يؤدي الى  
الكثرة في ذاته وهو متزه عنها بل يحصل لذاته ملكه فاصه بالعلوم  
المنفصلة وليس لها تعدد في ذاتها فهذا هو الذي اخذت به ابن سينا  
من مذهبهم وذهب اليه وذلك لان للعلم عندهم في تعلقه بالمعلومات

نكتة

ثلاث حالات الحالة الاولى ان يكون علما بالقوة وذلك بحوان  
يكون قد مارس شيئا من العلوم والصناعات واشتغل بها وحصلت  
له قوة عليها فانه يقال له في حال غفلته عنها واغراضه انه عالم بها  
على معنى انه لو استمضها في نفسه واحضرها في ذهنه لعلها وهذه  
هي حالة بسيطه والتفصيل فيها ولها تشبيه الى صور غير متناهية ه  
الحالة الثانية وهي ان يكون علما بالفعل وذلك بحوان حضر  
صور المعلومات في نفسه ويكون قابلا يد فائقها وكما قيل لها  
الحالة الثالثة وهي حالة بين الحالتين ومعناها ان يكون للعلم وكما  
وقصان بالقوة وبساطه وحضر على سبيل التفصيل فاحوال العالم  
عندهم تجري على هذه المراتب الثلاث كما حققناه **فاذا عرفت**  
هذا فاعلم ان العلم الذي يثبتونه لذات الله تعالى ليس من الحالة  
الاولى وهو علم القوة لان هذه الحالة ربما تعيب عن العالم بها  
لغرض الخلق المسئلة وليس من الحالة الثانية وهي علم الفعل لان فيها  
تعدد او كثرة بسبب التفاصيل والكثرة على ذاته تعالى فاذ  
يعلم ان يكون علمه من الحالة الاولى ومن الحالة الثانية وحب ان يكون  
من الحالة الثالثة فتكون جامعة للقوة والفعل فهي بالاضافة  
الى القوة غير متعديده وهي بالاضافة الى الفعل حاصره قاصده بالتفصيل



فهذا فنون مذهبهم في كيفية كونه تعالى عالما بالمعلومات  
 فاذا تعرفت هذه القاعدة فالمعتمد في بطلان مذهبهم من ان  
**المسلك الاول** هو انه تعالى لو كان علما بالمعلومات  
 علم كل ما كان منزهة لكان علما بذاته وعلما بصده وبالعقل الاول  
 عن ذاته وعلما بوجبه ذاته وعلما بيجوز المكنان على رجم بواسطه  
 ذاته لا يخلو حال هذه الامور المتعديده انما ان يكون العلم بها واحدا  
 او يكون علوما متعدده والاول باطل بالضرورة فانما تعلمات  
 المعلومات الكثيره المتعديده لا تعلم بتعلم واحد وكيف يقال  
 ان العلم بها يكون علما واحدا ونحن نعلم بعضها دون بعض فلو كان  
 العلم بها واحدا لكان حاصلا غير خاصه وهذا محال فبطل ان يقال  
 ان العلم بها علم واحد والثاني هو الحق وهو ان يكون علوما متعدده  
 وفيه بطلان ما من منزهة من كون علويه عين متعدده فبطل ما  
 قالوه **المسلك الثاني** اننا نقول ليس قد رقم  
 انه تعالى عالم بذاته لذاته وعالم بالكلية لذاته لا لغرض فكيف  
 يمكنكم مع هذا ان تقولوا بانه تعالى لا يعلم الجزئيات ومن حق صفه  
 الذات ان شغل بكل ما يقع تعلقها به ولهذا فان الواحد منا اذا قال  
 انا اعلم عبدي ما في هذا الكفن لذاتي دون لآخر فانما تعلم بالضرورة

اسكار

الكان انما لهذا المقوله ومباديهم انهم انما تكذبهم فلو لا علمهم الصوري  
 بانه يلزم اذا علم عبده ما في هذا الكفن لذاته ان يعلم لآخر لما يادروا  
 ان تكذبهم فاذا كان الله عالما لذاته بتسليمهم وقبيل البتة فان القاطع  
 على ذلك كما استقر في من بعد والعلوم بالامور الجزئيه يتابع ان  
 يكون معلوما للعالمين ولهذا صرح ان يكون معلوما في حتم وجب  
 الاتصاف ذاته بالكلية دون الجزئيه فيجب ان يكون عالما بها اجمع كما  
 نقوله **المسلك الثالث** البين من مذهبهم  
 انه تعالى عالم بالكلية والامور الكليه في انفسها حقايق كثيره  
 وصور متعدده فاذا كان تعالى عالما بها ومحيطا بحقايقها وماهياتها  
 ولم يؤخر علمه بها الى تكثير في ذاته وتعدد في حالها ان يكون عالما  
 بالامور الجزئيه ولا يكون علما بها مؤدرا الى تكثير في ذاته وتعدد  
 وكيف صار احد الجانبين مؤدرا الى التعدد في ذاته دون الاخر فهذا  
 بعينه هو المحذور والانتكاس لما علم بالمشاهده والعيان  
**والعجز** من منافضهم على المربع وعوامهم الخاطئه بالحقيق  
 باسمهم واجزك اهم للكياسه بجذافهم حاجيت ان نؤمن ان الله تعالى محيط  
 بجميع الحقايق مستول على قاطب المعلومات ثم قالوا بعد ذلك انه تعالى  
 لا يعلم الامور الجزئيه وكيف شاع لكم معاشر الغلاة انما اطلاق العلم



بانه تعالى لا يعزب عن علمه شئ من ذرة في السموات ولا في الارض  
مع اتنا قكم واجتماع كل كمن غا انه تعالى لا يعلم الجزئيات وهل في  
المناقضة والوقوع في المعاكسة الحسب زمان كمنوه وادخل في  
المكلام والمقتضى مما اتفقوه وهل مثل هذه المناقضة الحلية يعيب او لا  
على من حظى بآية قطانه ووثاقه في عقله وحضانه فضلا عن الذين  
ناطوا بحلافتهم بعزى الحجاب وظنوا انهم متعد ورون من ذوي  
الصاير واللبات ولم يعلموا انهم في جميع ما اتوا في الامور الدينية  
والعقائد الالهية عاد لون المحجة وشاكلة الصور متشابهة  
في غمان الالحاد راكبون لغيم غارب الجحد والعناد **المسألة**  
**الرابع** انا نقول لهم قد وصفتم الله تعالى بانه حكيم ووضعه  
بكونه حكيماً على مدحك بعيد معنيين احدهما انه تعالى يعلم ما  
الاشياء وما هيها وثانيهما انه تعالى يفعل افعالا بحكمه مرتبة بالعلم  
في الحال والاحكام كل رتبة فنقول اذا كان الله تعالى عندهم لا يعلم الا  
الحقيقة فكيف يمكنه ادراك الاشياء بما يتقنها وتفاصيلها وكيف يمكنه  
الاتحاد ما رتبته مع عدم علمه بالتفاصيل والامور الجزئية فقلنا ان ذلك  
طهورا للمناقضة من هو لا يوافق الفلاسفة فيما يشكرون به وانهم ليسوا على  
حقيقة من انفسهم فيما يوردونه ويصدرونه وادخلناهم لا  
نصفون الله تعالى بكونه حكيماً على حد ما يذكره علماء الاسلام من كونه

تعالى

تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجبات لما كان من مذهبهم انه تعالى  
لا يفعل شئاً من كل فقال له واخي حكمه اصلاً وانما فعلها في  
مذهبهم بالاجاب الطبيعي والذروم الصراوي لان ذاته تعالى عندهم  
موجبه للفعل بذاتها وليس فاعله بالاختيار كما قد رتبنا عليهم فيما سلف  
فهذا لم يكن حكماً بهذا المعنى منكم فهذا هو الكلام عليهم فينا  
ما نورد من كونه تعالى عالماً يعلم كل شئ لا عيب وانه يعلم الاشياء  
حقيق تفصيل **المسألة الرابعة في احكام عالمه تعالى**  
اعلم ان الخوض في احكام العلوم واسع ولا يمكن ان نتصرف في ما يخص  
العالمية في حق الله تعالى ثم ان احكامها الخاصة لا تنسب الى الوصف  
الذي لا يحد من لشرع على الحقيقة والتفصيل واما ان ذكر احكامها العامة  
ومجملاتها **الحكم الاول** ان هذه العالمية ثابتة لذاته الا  
واحد فنقول اتفق اهل الفقه على ان الله تعالى عالم في الاول وفيما لا  
يزال بلا شياكلها وحكي اصحاب المقالات عن صدور من اهل الفقه  
كالدوافض والعهمة وهشام والحكيم والموطى ان الله تعالى لا  
يعلم الاشياء في الاول ويستحيل ان يكون عالماً بلا شئ قبل وجودها  
ولمعتد في الدلالة على ذلك هو ان عالمية تعالى اما ان تكون حتمية  
كما يقول اصحابي هاتين او حكماً اضافياً هو تعلوكم كما تقول النحاز  
ابو الحسين والخوارزمي واي ذكر كان قائماً يستحقها لذاته وذاته



اذ لا وابدأ وانا طنا انه سبحانه لذاته ملطانات شابر لا قسم كما شفر  
 من بعد بعون الله تعالى وانا قلبا به اذا استجبها لذاته وحب نوبتها  
 له اذ لا وابدأ وانا قلبا به اذا استجبها لذاته وحب نوبتها ان لا  
 وابدأ فلا تاذنه اذا كانت ثابتة في الازل والابد لم تختلف بحالها  
 في وقت دون وقت فيجب ثبوتها لذاته على الاستمرار كما نقول  
 وهذا هو المصود لا يقال لو كان الله تعالى عالما بالاشياء قبل  
 وجودها لوجب ان يكون ذلك في حال عديمها وهذا محال فليس  
 له ان علمه بها لا يكون له عند وجودها وجودا وثبوتها لا نقول هذا  
 خطأ فلم نعلم انه اذا علمها قبل وجودها وحب ان تكون ذواتا في  
 حال عديمها فان العلم كما سئل بلا مؤثر المحققه الموجوده في  
 الخارج سئل ايضا بلا مؤثر المتصوره الذهنيه واذا كان الامر  
 هكذا فيجب ان يكون تعالى عالما في الازل للحقايقها وما هيتهما ولا يلزم  
 ان تكون ذواتا محققه في حال عديمها كما سرر دقتن نقول بان  
 المعبودم ذات في حال عديمه فثبت بما ذكرناه ان عالميته تعالى ثابتة  
 لذاته في الازل والابد كما قلناه **الحكم الثاني** انه  
 العالمية هل يجوز عليها التجدد امر لا فيه خلاف والذي ذهب اليه الشيخ  
 اوها سم وقاصي القضاء وغيرهما من جماهير الصوفيين ان هذه المتعلقة  
 لا يجوز عليها التجدد وانما مستمره في الازل وفيها لا يزال على حاله

واحد

واحد ونقول ان العلم بان الله سبحانه هو عينه علم بوجوده و  
 اذا وجد وعلى هذا يستحيل عليها التجدد وذهب الشيخان  
 ابي الحسنين ومحمود الخوانساري الى ان هذه المتعلقةات تجدد  
 تجددا متعلقاتها وان العلم بان الله سبحانه متغير للعلم بوجوده  
 اذا وجد فعلى هذا اذا علم الله في الازل بان الامور الحادثة منه متجدد  
 فيها لا يزال ثم علم بان وجودها فان العلم بوجودها متجدد كما  
 محاله وهذا هو المختار وتدل عليه روضة ابن تيمية او لها ان من علم  
 ان زيدا سيد دخل الدار في نحو التهان ثم جات الصخرة ولم يكن الشخص  
 عالما بحكي هذه الصخرة فانه لا يعلم ان زيدا دخل الدار فلو كان الله  
 بانه سيد دخل الدار وقت الصخرة هو عينه العلم بدخوله فيها عند  
 حضور الحقيقة لحصل العلم في هذه الحالة باليد حول لا محاله وثابتها  
 ان اعتقاد ذات التي موجود قبل وجوده جهل واعتقاد انه غير موجود  
 بعد وجوده جهل ايضا ولما كان الامر هكذا وحب ان يكون حقيقه  
 احدهما محال الله لحقيقه الاخر ومع اختلافهما في الحقيقة يستحيل ان يكون  
 احدهما نفس الاخر وعينه بالضرورة وثالثهما هو ان الحقيقة الحياية  
 في الحال يستحيل بوقف حصولها على شرط غير حاصل في الحال فلو قلنا  
 بان العلم يكون الله سبحانه هو العلم بوجوده اذا وجد لكان  
 قد وثقنا كون ذلك العلم علما بوجوده ذلك المعلوم على ذلك



العلوم في الوجود فلو لم يكن كونه عالما بوجوده امرا متجدا  
 بل هو عين ما هو كما قيل في الحال لو وقف حصوله على شرط سيحصل  
 بغير ذلك ولما كان ذلك باطلا علينا ان ذلك العلم متجده وانما مغاير  
 للعلم الاول في الحقيقة وذا يعني اننا نقول حقيقة العدم مخالفة  
 بالضرورة لحقيقة الوجود واذ كان الامر هكذا فنقول فيجب علينا  
 ان يكون العلم بالعدم مخالفا للعلم بالوجود لا محالة لا سيما ان يكون  
 العلم الواحد مطابعا للمعلومين مختلفين فثبت بما ذكرنا من هذه الوجوه  
 ان العلم بان الشيء سيوجد مخالفا للعلم بوجوده اذا وجد ومغايب  
 له في نفسه وحقيقته **واختار ابو هاشم وغيره**  
 بنسبة ثلاث الشبهة الاولى قولهم لو لم يكن العلم بان الشيء  
 هو قلة بوجوده بل كان بامره اخر غير وجوده لكان ان يجهل مع وجوده  
 مع تقدير هذا العلم فلما لم يجز ان يجهل وجوده مع تقدير هذا العلم  
 وان جهل سائر الامور دل على انه علم بوجوده لا غيره **والجواب**  
 ان العلم بان الشيء سيوجد هو قلة بان له محالة وجود فيما بعد ولم  
 العلم بانه في الحال معدوم والعلم بانه موجود هو قلة حصول الوجود  
 له وموقوف بين العلم بان الشيء غير موجود وان له وجود فيما بعد  
 وبين ان يعلم حصول الوجود له فمعقول حقيقة احدها مخالفا لثبوت  
 حقيقة الآخر فاذا عرفنا اختلاف حقائقها لم يمانع ان يعلم احدها  
 ويجهل بالآخر فلا يخفى من جواز ان تعلم ان الشيء سيوجد ويجهل بان

وجوده

وجوده مطلقا لان جهلنا بوجوده مطلقا ينقض ما علمناه من انه سيوجد  
 فاذا علمنا انه سيوجد وجهلنا وقت وجوده بعينه فقد حصلت الجائز  
 بينهما وكففت المخالفة وهذا هو المطلوب **الشبهة الثانية**  
 قولهم العلم بان الشخص سيموت لو لم يكن علما بموته اذا مات لكان يلزم  
 في الخبر عن كون الشخص سيموت لا يكون خبرا بموته اذا مات لانها  
 بحرفان مجرى واخذ فكان يلزم اذا اخبر النبي الصادق بان زيدا  
 سيموت لا يكون خبرا بموته اذا جاء الغد فلما علمنا موته بحرف الغد دل  
 على ان الخبر بانه سيموت غذا هو خبر بموته عند بحرف الغد فكذا يعلم بانه  
 سيموت غذا هو علم بموته عند بحرف الغد فكما قلناه **والجواب**  
 ان الخبر والعلم عندنا بانه سيموت لا يختلف حكمهما في ذلك فكما اوجنا  
 في العلم بان زيد سيموت انه ليس علما بموته اذا مات بل قلنا انه علم بان  
 موته سيحصل ولا بد عند حصول موته من علم اخر لحصول موته وهكذا  
 القول في الخبر فان الخبر عن زيد بانه سيموت ليس خبرا بموته اذا مات  
 بل لا بد من خبر اخر عند حصول موته بانه لم يحصل لنا العلم بموته كما  
 قلنا في العلم بتو من غير فرق بينهما قوله لو كان الخبر بان زيد سيموت  
 ليس خبرا بموته اذا مات لكان يلزم اذا اخبر النبي الصادق بان زيدا  
 سيموت غذا الا حصل لنا العلم بموته عند بحرف الغد وقد علمنا حصول  
 العلم بموته اذا جاء الغد لا محالة قلنا ان مع حصول الغد قد حصلت

والجواب



لنا انه لا له على موته وهو صبي الغد فان الصادق قد قوت موته بحج  
 الغد ولهذا استدلل عليه فنقول في خبر من البه لا له قرن التي الصادق  
 موت زيد بحج الغد وهذا الغد موجب موت زيد موجود لا محالة  
 فانما لم يعلم من حيث حصلت البه لا له على موته كما من حيث الخبر بانه  
 سيموت فقط فظهر باجمعه طهور المغايرة بينهما والمحالفه **الشبه**  
**الثالث** قولهم لو لم يكن العلم بان الشيء سيوجد هو علم بوجوده  
 اذا وجد لكان لو قدرنا بقا العلم بانه سيوجد الى وقت وجوده  
 الشيء معده لك ليت يتلو حاله انما ان يكون علما بوجوده او بانه سيوجد  
 وباطل بان يكون علما بانه سيوجد لا ذلك يكون قلبا لحينه والشيء لا  
 يتغير عن حينه وحقيقته لاجل بقاءه فاذا بطل ان يكون علما بانه سيوجد  
 لم يبق الا انه علما بوجوده فثبت انه اذا كان متعلما بوجوده قبل  
 ان يوجد وهذا هو المطلوب من المسألة **والجواب**  
 ان العلم بان الشيء سيوجد هو كما جمعه من قبل يتضمن العلم بغيره  
 في الحال والاحالة وجوده فيما بعد من غير تعيين لوقت وجوده  
 او مع تعيين وقت وجوده فنقول انما فرض بقا العلم بان الشيء سيوجد  
 في حق الواحد منا فانه يتعدى لانه لا وقت من الاوقات المستقبله  
 لا يمكن وجوده فيها فلا يمكن تقدير بقاءه والكال هذه وما  
 فرض بقاءه في حق العالم للذات فان تعدى بقاءه لا يخرج عن علمه  
 ما كان متعلقا به من قبل لانه كان علما بعدم تغيره كاله وجوده

وبعد وجوبه

وبعد وجوده فالمتعلق الاول باق لا يتغير وانما المتغير هو العيان  
 لا غير لانه كان من قبل يقال انه يحصل وبعد حصوله لا يقال  
 فيه سيحصل وانما يقال له انه كان محكوما من قبل فالمتغير العيان  
 لا المعنى كما ذكرناه هذا ما اخصناه من كلام الشيخ الى الحسين  
 عن هذه الشبهة ومحصل كلامه يؤيد الى ان العلم بان الشيء سيوجد  
 لا يبقى في حق الواحد منا عند العلم بوجوده من حيث انه يثبت  
 في الوقت الثاني في وجوده ثم لو قدرنا بقاءه الى وقت العلم بوجوده  
 لم يتقلب حينه بل بقي متعلقا بما كان متعلقا به من قبل ومعت  
 عليه العبارة لا غير **الحكم الثالث** اذا قلنا ان العلم  
 بان الشيء سيوجد مغاير للعلم بوجوده وانه اذا وجد فلا بد من  
 تجدد بالمتعلق بوجوده على القول المختار فنقول بعد وجوده قل  
 يبقى المتعلق الاول او لا يبقى بل يزول ويتغير فيه خلاف فذهب  
 الشيخ ابو الحسين الى ان المتعلق الاول باق لا يتغير وانما المتغير  
 العبارة وذلك المعنى وذهب خوارزمي الى ان المتعلق الاول يزول  
 ولا يبقى لذوال متعلقه **وحج** الشيخ ابو الحسين هو ان معنى  
 في الشيء انه سيوجد هو صفة انه مقدر في هذه الحالة وان له محالة  
 وجوده في المستقبل فاذا وجد ذلك الشيء بعينه لم يزل ذلك المتعلق



لأن معناه باق وهو أنه حالة عدمية هذه الاوقات المتعددة قبل  
وجوده **وحجته** الخوارزمي وهو ان معنى قولنا سيوجد قد  
وال قبل وجوده وتغير فكما ان الوجود يتجدد بتجدد علته  
فكذا معنى قولنا سيوجد قد زال وعدمه فلهذا زال سعلته  
وعدمه فهذا محصول كلامهما في هذه المسئلة والحق عندنا ما ذهب  
اليه الشيخ ابو الحسن وقد قيله هو ان الله تعالى عالم بفاضل المعرف  
كلياتها وجزيئاتها محيط بدقائقها فاذا علم ان العالم سيوجد في  
الوقت المعين فهذا يستلزم لعلمه ان يحدده انه يكون مقدر وما  
في الاوقات وتبينها انه حالة وجود من بعد فاذا وجد  
العالم فالعلم به من الامر باق بعد وجوده لا يزول ولا يتغير  
في المعنى وان تغير علمه اطلاق العبارة كما ذكرناه من قبل  
**الحكم الرابع** ان هذه العالمية لا بد وان تكون متعدي  
متعددة المعلومات التي هي غير نهاية وهذا ظاهر لا ينكره احد  
من ثناء الاحوال ومثبتها لان المتعلق الواحد لا يضاف الى امرين  
حتى يكون متعلقا لهما وبما انه اما من يفي هذه الاحوال كما في  
الحسين والخوارزمي فان العالمية عندهم هي نفس هذه التعلق  
فلا بد وان يكون متعديا بتعدد المعلومات التي لا تنامى  
واما من ثبت لاحوال الكاي هاشم واصحابه فان هذه العالمية

كأن

كانت مفعلة واحدة عندهم فان تعلقاتها لا بد ان تكون متعديا متعديا  
معلوماً بالمتعدي غير متناهية واما على كلام الاشعرية في اثبات  
العالم فلا ان العلم عندهم وان كان واحداً فان له تعلقات بلا نهاية  
كما نقوله اصحابنا في هاشم وان خالفوهم فالمعنى فان اصحابنا في  
هاشم يثبتونه حاله والاشعرية يثبتونه معنى فحصل من هذا ان هذه  
التعلقات لا بد وان تكون متعديا بحسب تعدد متعلقاتها على  
كلام المشتبهين للاخواب والناقض لها وان هذه التعلقات بعد  
نهاية **الحكم الخامس** ان عالميته تعالى متعلقة بكل المقول  
كلياتها وجزيئاتها ذهب علماء المسلمين الى ان الله تعالى عالم بجميع  
المعلومات كلياتها وجزيئاتها محيط بخصايصها على كل واحد يصح  
ان يكون معلوماً عليه وان لا يعرب عن قلة شغل دونه في التعلقات  
ولا في الارض واما الفلاسفة فانفقوا على ان الله تعالى لا يعلم  
الجزيئات والامور المفضلة معلوم مفصلة لان ذلك يؤدي الى اللبس  
في ذاته فاختلوا بعد ذلك منهم من زعم انه تعالى لا يعلم الا ذاته  
فقط ومنهم من قال انه يعلم ذاته والعقل الاول الصادق ذاته  
وغيره ارون انه يعلم المعلومات يعلم كلياتها عين متعدي وهذا  
هو الذي اختاره ارسطو لمذهبهم وارتضاة مذاهب انفسهم فاما  
ما يتعلق بالعلم الكلي فقد سبق القول عليهم فيه في المسئلة الثالثة



فلا وجه لتكديده. والذريث كونه ما هنا هو الذي لا له على كون  
 الله تعالى عالما بكل المعلومات والبرهان القاطع على كونه تعالى  
 عالما بجميع الحقائق بحسب ما يتفاضلها واستراتها ما تشيها إليه  
 وتفسيره هو ان الله تعالى يبعث ان يكون عالما بجميع المعلومات  
 يجب ان يكون عالما بها هاتان مقدمتان المقدمتان الاولى ان الله  
 تعالى يبعث ان يكون عالما بجميع المعلومات فلا نه تعالى حي ومن حق  
 كل شيء صحة كونه عالما بكل معلوم وهذا ضروري لا شك فيه فانا  
 نقول بالضرورة انه ما من شيء الا وبعث ان يعلم كل معلوم ولا  
 يخفى معلوم دون معلوم. واما المقدمتان الثانية وهوانه يجب  
 ان يكون عالما بكل معلوم فلا نه عالم لذاته ومن حق العالم  
 للذات ان يكون عالما بجميع المعلومات اما انه عالم لذاته متفق  
 فيما بعد بعون الله تعالى. واما ان من حق العالم للذات ان يكون عالما  
 بجميع المعلومات فلان نسبة ذاته الى كل المعلومات على سواها  
 لا يخفى معلوم دون معلوم فاما لا يعلم شيئا من المعلومات فهذا  
 باطل لما بينا من انه تعالى عالم. واما ان يعلم بعضها دون بعض  
 وهذا باطل ايضا لعدم منخصص بخصر ما فاد ابطال هذان العسبات  
 لم يبق الا ان يكون عالما بكل المعلومات وهذا هو المطلوب  
**وقد تم تقرير هذه الدلالة بآراء**

والانتمثال

والانتمثال عنها وهي حجة السؤال الاول فلو لم يستدل بحجة كونه  
 تعالى عالما بكل الاشياء فلو لم يكن الله تعالى حي والحي يبعث ان يعلم  
 كل شيء. ولما ليس يخلق معنى الحي اما ان يفتروه بانه الذي لا يستحيل  
 ان يعلم او يفتروه بانه الخلق يصنع لاحلها يبعث ان يعلم فان فتروه  
 بالتفسير الاول فهو باطل لانا وان سلمنا لكم انه لا يستحيل ان يعلم  
 مطلقا فلا نسلم انه لا يستحيل ان يعلم جميع المعلومات ولم يبع النزاع  
 الا فيه وان فتروه بالتفسير الثاني فهو باطل ايضا لانا لا نسلم  
 هذه الصفة ونسب من يوثقها لكل حي مطلق فلو لم يكن الله تعالى يبعث ان  
 يعلم جميع المعلومات كما رغبتم **والجواب** ان كل واحد من  
 هذين التفسيرين قد ذهب اليه ذاهب من علماء الدين فاما نفاه الاخر  
 فعنى وصفهم به تعالى بانه حي معنى انه لا يستحيل عليه ان يعلم  
 واما مشيئوا احوال فعنى وصفهم به تعالى بانه حي هو اختصاصه بحاله  
 في الحيثية كما سنرى كلامهم فيها فذا انه تعالى لا يخرج عن احد هذين  
 التفسيرين فثبت ما نقوله من انه تعالى يبعث ان يكون عالما بكل  
 المعلومات كما ذكرناه **السؤال الثاني** هل استلما لكم انه  
 تعالى يبعث ان يكون عالما بكل المعلومات فلا يفر انه يجب ان يكون  
 عالما بها وما ان كان ان يكون نسبة ذاته الى بعض المعلومات محال  
 لنسبتها الى معلومات اخرى فلم يلزم وجوب كونه تعالى عالما بكل المعلومات



**والجواب** ان من ثبات عالمية تعالى سبحانه لدانته فاذا صح  
 ان يكون عالما وجب ان يكون عالما لان ما كان متعلقا بالذات  
 فانه يستحيل اضافته الى امره او اضافة تعليقها به في ذلك ما  
 من وجوب عالمية عندكم بها بحجة ثبت ما نريد من وجوب عالمية  
 الله تعالى **السؤال الثالث** هب اناسلنا انه تعالى  
 يجب ان يكون عالما فلان لم يتناول كل المعلومات بل  
 ما استلزم ان يكون ذاته مختصة بها عالمية بعض المعلومات دون  
 بعض لانه لو علمها كلها على العموم لوجب ان يكون له تعالى علوم  
 بغير نهاية وحصول ما لا نهاية له فحال **والجواب**  
 ان هذه قد فوج بالبدية فان ذاته تعالى اذا كان نسبتها الى ثبات  
 المعلومات على ما فانا تعلم ضرورة انه لا اختصاص لها بمعلوم دون  
 معلوم فاما ان لا يعلم سائرها وهو باطل فان هذا سطل كونه تعالى  
 عالما واما ان يعلم بعضها منها دون بعض وهو باطل لعدم التحصن  
 واما ان يكون عالما بها على الشمول وهو المقصود قوله لو علمها  
 على العموم لوجب ان يكون له علوم بغير نهاية قلنا هذا لا  
 منه فان عندنا ان معلوماته تعالى بغير نهاية وان له علوم ما بغير  
 نهاية فله ما لا يتناهى من تعلقات لا تنهاى وهذا لا استحالة فيه  
**السؤال الرابع** هب اناسلنا ان عالمية تعالى شاملة لكل المعلومات  
 كما نقول ما يعلمها على سبيل الاحمال ووالفصل لا علمه بما يقوله

يؤدى الى

يؤدى الى تعدد وتكثر في ذاته وهو باطل فلهذا قلنا انه يعلمها  
 على سبيل الاحمال لا غير **والجواب** انا قد قررنا  
 بطلان كلام الفلاسفة في العلم الكلي فاذا كان تعالى عالما  
 اذاته فتشبه ذاته الى جميع المعلومات على حد واحد فيجب ان يكون  
 عالما بكلياتها وجوهرياتها والوجوه التي تنص ان يكون معلومة على  
**السؤال الخامس** هب اناسلنا انه تعالى عالم بكل المعلومات  
 كليتها وجوهرياتها ولعن نقول ها هنا ما يدل على استحالة ذلك  
 وبما اننا نقول لانه تعالى عالم بكل المعلومات لادى الى الحال  
 وما يؤدى الى الحال فهو محال فالقول بكونه عالما بجميع المعلومات  
 محال واما قلنا انه تعالى لو كان عالما بجميع المعلومات لادى  
 الى المحال فلانه تعالى اذا كان عالما بجميع الاشياء فانه يعمل من كل  
 احد انه يفعل وانه لا يفعل والذي علم منه انه لا يفعل فانه يستحيل الوجود  
 منه الفعل والذي علم منه انه لا يفعل فانه يستحيل منه وجود الفعل  
 لان في خلاف ذلك انقلاب علمه جهلا وغيره في الماضي وهذا محال  
 واذا كان الامر هكذا صار بعض الاشياء واجب الوقوع وبعضه مستع  
 الوقوع وفي هذا بطلان الامر والنهي واستحالة المبرح والذم لان  
 تعلق الامر والنهي اما ان يكون واجبا او مستعصا وكلاهما محال  
 سطل الامر والنهي فثبت ان القدم تعالى لو كان عالما بجميع المعلومات



لا أدى إلى المحال هـ وإنما قلنا ان ما يؤدي إلى المحال فهو محال فانه  
لو كان صحيحا لم يؤد إلى محال بطل ان يكون تعالى عالما بجميع  
المعلومات **والجواب** أنا قد بينا انه تعالى عالم بكل المعلول  
وكشفناه بما فيه منفع وكفايه فاما ما ذكره من بطلان الامر  
والهوى والمدح والذم فتبين ان خلاف معلوم منه مفذوذ وان  
من جملة الممكنات ونفرد عليه كلاما فاما اذا تكلمنا في قواعد  
الحكمة وتفاصيل انوارها ومنازلها فالكلام على هذه المسئلة بما للحكمة  
اختر ويح به الحق واليقين وهذا تمام القول في اثبات العالم له تعالى  
وما يتعلق بها وبالله التوفيق

## القول في ثبات كونها تعاكيا وتوابعه

وفيه مسائل ثلاث **المسألة الأولى** في اقامة الدلالة على انه تعالى  
حق وقيل الخوص في ذلك نذكر حقيقة الحي والتكليف في بيان حقيقة  
تعريف التعريف الحق **القول** ذكره مثبتوا الاحوال من اصحاب  
ابي هاشم وحاصل ما قالوه انه المختص بصفة لكونه عليها صحه من ان  
يقدر ويعلم وهذه الحالة هي الحقيقة التي يزعمون انها الحق انما يتبين  
فلا يجاد بها وهذا التعريف ضعف لو جهلنا انما ولا هذه الصفة اذا  
جعلنا ما اصلا في معتول حقيقة الحق فكان يلزم الاتيهم حقيقة  
الحق الامن فهم هذه الحالة ونحن نعلم وطعنا بالضرورة اننا لغوام

والا فليس

والا فليس يفهمون حقيقة الحق وان لم تحط بما ل احد منهم هذه الحالة  
ولا يمكن ان يقال انهم يعلموننا على سبيل الحالة وهذا كاف في صحة  
التجديد لانا نقول هذا خطأ فانا نعلمنا لضرورة انهم لم يعلمونا  
جملة ولا مفصلا هـ وانما نأينا فب انما لعلنا لم نبين هذه الحالة  
التي فلا ينبغي ان اذهاب في الحجة ولا يجعل اصلا فيم فان هذه الحالة  
لا يمكن حصول العلم بها الا لا دلالة الدقيدة ولا اعتقادها الا الاصل  
من على الكلام ومن حق ما يكون هذا الشيء ان يكون ساقا الى  
الاتهام لكون موصلا الى فهم حقيقة الحق و قد ابرأ هذه الحالة  
في تعريف حقيقة الحق بكون خطأ لا محالة لما ذكرناه ان التعريف  
الثاني ذكره نقاة الاحوال ومعناه هو الذي لا يستحيل ان  
يقدر ويعلم فكل ما كان موصوفا بانه لا يستحيل ان يقدر ويعلم  
فهو حق ومعنى الحق راجع الى السلب كما ذكرنا هذا اما قوله الخواص  
في المعتمد في بيان حقيقة الحق **والجواب** عندنا في تعريف ما عليه  
الان يقال هو المفيد ثبوت لمكانه يصح ان يقدر ويعلم ونعني بهذا  
التميز احد امرين اما الذات في حقه تعالى هو اما البنية في حق الواحد  
منا ونعني بهذه الصفة في الاستحالة وانما قلنا ان هذا هو معنى الحق  
لان الامن الذي وقع به التمييز بين الحق ومن ليس بحق هو من يفهم



الحي واصل في بيان حقيقته فلا يجوز اغفاله في حقيقته الحي بل يجب ذكر  
 كما حققناه **فان انقضى انقضى انقضى** فالذي يدل على ان  
 الله تعالى حي هو انه تعالى يصح ان يكون قادرا على ان يكون  
 حيا وانا قلنا انه تعالى يصح ان يكون قادرا على ان يكون  
 فيما سلف نبوت قادريته وعالميته ومشيئته في حقه تعالى فلا بد  
 من كونهما صحيحين لان ثبوت الشيء مع كونه صحيحا لا يقتل فثبت  
 صحه كونه تعالى قادرا على ان يكون حيا وانا قلنا ان من صح ان يكون قادرا  
 على ان يكون حيا فهو معلوم بالضرورة فان يدرك  
 العقل قاضيه بالتفرقة بين من صح ان يقدر ويعلم وبين من لا يصح  
 ان يقدر ويعلم ولا وجه يتركه العمل الالاب احدهما حي والاخر  
 ليس حي فاذا انقضى ان الله تعالى قادر عالم وحج بحكم العقل ان  
 يكون حيا وهذا هو المطلوب لا يقال **فد جعلنا المختار**  
 في تعريف حقيقته الحي هو المتميز بغيره المكانيه يصح ان يقدر ويعلم  
 ثم لما اوردتم الدلالة على انه تعالى حي قلتم في حقه انه تعالى  
 يصح ان يقدر ويعلم فبيان ان يكون حيا فعملته ما كان حيا هو  
 نفس الدلالة والحد للشي لا يمكن ان يكون دليلا عليه لان الحد لا  
 يطرئ اليه المنع والبطل سطرقت اليه المنع والذبح فثبت بينهما  
 فلا يمكن ان يكون الحد هو نفس الدليل لما ذكرناه لا نقول

مستحلا

الوجهان

الوجهان متعارضان فاننا اوردناه في الحد على انه تعريف لما هيته التي  
 من غير اشارته الى حقيقته معينه بل تعريف ما هيته الحي من حيث هي  
 واوردناه في الدلالة على ان بعض الحقايق المعينه يحكم عليها صحة  
 القدره والعلم فالوجه الذي اوردناه في الحد غير الوجه الذي  
 اوردناه في الدلالة غير واذا تعاقبا الوجهان لم يكن بينهما معارضة  
 وهكذا الجواب فيما جعله المتكلمون حقا لا يورثونه بعينه ولا  
 على ذلك المحذور فان هذا يجري في كثير من مسائل الكلامية لا سيما  
 لو كان الله تعالى حيا لكان كما يصح ان يكون قادرا على ان يصح  
 ان يكون ظانا ومعتقدا ومشتبيا وامرا كما لو اريد ما فانه لما كان  
 حيا لم ان يصح عليه هذه الامور فلما اجمالت في حقه هذه الصفات  
 دل على انه لا يقتضي كونه حيا لا نقول ما نقول الاحوال  
 وهذا السؤال لا يتوجه عليهم لان الحقيقة عندهم مختلفة في الذات  
 فالحقيقة في حقه تعالى هي ذاته المختصة وهذه الامور كلها سميحة  
 على ذاته فلا تكون صحيحة لها لاستحالتها في حقه واما متبنا  
 الاحوال فالحقيقة عندهم صفة واحده متمثلة في الذات فلا حزم  
 توجه عليهم هذا السؤال ولهم عنه جوابات اخذها من الحقيقة  
 وان كانت متمثلة في الذات على قولهم لكنها بالاضافة الى ما  
 من الصفات على وجهين منها ما يصح لا يشترط كونه قادرا على



ومن هنا ما يصح بشرط محو كونه ظاهرا ومعتقداً ومشتبهاً واما  
فليصح كونه ظاهراً ومعتقداً بشرط الاختلاف كونه عالمياً ويعبر عنه  
مشتبهاً واما بشرط جواز الزيادة والمقتضات وهذه الشروط في  
حقه تعالى مستحيلة فلهذا لم يكن الحية مصححة لها في حقه تعالى  
وبطل ان تكون مصححة لهذه الصفات لاجل استحالة نشر وطها  
وتأثيرها ان الحية وان كانت واحدة في الذوات لكن الذات هي  
الموترة في الحقيقة واذ امكن الامتياز فقول نسبة ذاته تعالى  
الى كونه قادراً وعالمياً ليركتبها الى كونه معتقداً وظاهراً ومشتبهاً  
ونافراً فالمصحيح واحد لكن الموترة مختلفة فلهذا استحالة تبوت هذه  
الصفات على ذاته تعالى والفرق بين الوجهين على مذهبهم ان هذه  
الصفات مستحيلة على الوجه الاول على الله تعالى لاستحالة نشر وطها فلا  
يقال انها صحيحة في حقه وعلى الوجه الثاني يقول انها صحيحة بالانتماء  
الى الحية وصحتها لكونها متمثلة في الذوات ومستحيلة بالانتماء  
الى تأثير الذات لاستحالة تأثيرها في هذه الصفات فهذا هو تقرير الكلام  
في الجواب على هذا السؤال على مذهب الفريقين

**المسألة الثانية في بيان مفهوم الحية**  
ومعناها ذهب الشيخ ابو هاشم واصحابه الى ان الحية في حق الله  
تعالى حالة زائدة على القادرية والعلمية وهي المعنوية لصحة هذه

الصفات

الصفات متاهداً وغائباً وانما متمثلة في الذوات على معنى ان حية  
واحدة حيث حصلت وذهب الشيخ ابو الحسن واصحابه الى ان معنى  
الحية في حقه تعالى في ذاته المحصورة على الاستحالة عليها ان تكون  
قادرة وعالمية من غير ان يدعى على هذا وان معنى الحية في التاهيد  
الناهي للشيء المعنوية المركبة من علم ومروءة هذا هو المختار والعين  
في بطلان هذه الحالة في حق الله تعالى هو ان المعقول من الحق هو المتميز  
ثبوت المكانه ببعث ان يقدر ويعلم وهذا التمييز الرجوع به في حقه  
تعالى الى نفس خصوصية ذاته وحقيقتها من غير ان يرتب ما ذكرناه  
والى نفس لبيده في حق الساجد من عرف ما ذكرناه امكنه معقول  
حقيقته الحي شاعداً وغائباً ولا تقتات الى ما يرد عليه من ثبوت الاحوال  
من ثبات حاله في الحية فلهذا زائدة ما عول عليه الشبان ابو الحسن  
ومحبوه الخوازمي في ابطال هذه الحالة وهي الحية التي زعموها  
حالة زائدة شاعداً وغائباً **وتمام تقرير هذه المسألة**  
باطال ما زعموه بذكره على هذه الحالة وقد متكوا في ثبات هذه الحالة  
بشيء يشبه ثلاث **النسبة الاولى** قولهم ان من حج ان يقدر يعلم  
مفاد من يعتذر ذلك عليه والعلم بهذه المقارفة ضرورية فلا بد  
من ان لا حلة حج على احدهما ما نعتذر على الآخر فاذا ثبت انه لا بد من



من الضرورة وليس مخلوقا وكذا الامت امان يكون راجعا الى  
 المتبع او الى الانيات ومحال ان يكون راجعا الى النبي لان صحته ان  
 يقدر ويعلم انا هو امر متبوع فلا يجوز تعليقه بما يكون راجعا الى النبي  
 وان كان راجعا الى الانيات فلا يجوز حاله امان ان يكون راجعا الى  
 الجملة او الى المحل وباطل ان يكون راجعا الى المحل نحو البنية والحيوة  
 لان ذلك انا هو امر راجع الى الاجزاء والابغاض والمجمل هي المفارقة  
 بنفسها فلا يجوز ان يكون مفارقة بما يكون راجعا الى ابغاضها و  
 اجزاها لان ذلك كله في حكم الغير لها وهي لا تقارق امر راجع  
 الى غيرهما فاذا بطل ان يكون هذا الامت الذي وقعت به المفارقة  
 راجعا الى المحل وجب ان يكون راجعا الى الجملة وليس ذلك الامت  
 الاحالة للجملة هي الحقيقة كما ذكرناه فهذا ملحق بما يذكر ونه في  
 دليل المفارقة **والجواب** عن هذه التهمة من اوجه ثلاثة  
 اما اولها فيقول ولزم عتق انه لا يجوز ان تكون الجملة مفارقة لغيرها  
 بما يجعل راجعا الى بعضها وما المانع من ان يكون الفعل انما راجع من  
 الجملة لكان بنية اختصت بها الجملة وان الكتابه انما يختصت بالجملة  
 لمكان البعد اذا كان الامر هكذا فلم لا يجوز ان يكون صحة كون  
 الجملة فائدة وعالمة لا يمتد راجع الى بعضها وهو بنية الحيوة فمن حكم  
 ان تقوم ادلاله على فساد هذا البصحة ما ذكرناه ولا سبيل اليه بل

هو

قوي واما ثانيا فهذا معارض صحة من يحى فان من صح ان يحى  
 مفارقة لمن لا يحى فان اوجبتم تعليلها بما راجع الى الجملة ايضا و  
 السلام فيه كالكلام في الاول حتى يستلزم الى غير ما به وهذا  
 وان اوجبتم تعليل هذه الصحة بما راجع الى الاجزاء والابغاض فبطل  
 في صحة ان يقدر ويعلم ان يعلم ان يعلم بما راجع الى الاجزاء والابغاض  
 من غير فرق بينهما وفي هذا حصول غرضنا وهو بطلان تعليلها  
 بما راجع الى الجملة هي الحقيقة على زعمكم واما ثالثا فنقول حديثنا  
 لا شيء دللنا ان الصحة المتان المتان فما صحته ان تقدر وصحة ان تعلم  
 على صحة عايدته الى الجملة هل لمطابق كونها صحتين معط من غير  
 اعتبار امرنا ان هذا باطل لكل صحة فان كل صحة لا تدل على  
 صحة راجعة الى الجملة وان كانا اما لا على صحة راجعة  
 الى الجملة لكونها صحتين ما يدعيان الى مجموع اجزاء هذا باطل ايضا  
 لان صحة ان يحى ايضا راجعة الى مجموع اجزاء فحين تكون دالة  
 على صحة راجعة الى الجملة وليس هذا من صدهم وقد اطلناه  
 ايضا ما مره وان كانا اما لا على صحة راجعة الى الجملة لكونها  
 صحتين راجعتين الى مجموع اجزاء لكونها اجزاء صفة واحدة وهي الصحة  
 فهذا باطل ايضا لان هذا هو نفس المسئلة التي وقع فيها النزاع  
 حتى قلنا ان الجملة صفة راجعة اليها وهذا النزاع الاخير واضحا



فان هذا اشتراط لحصول المدلول في الدليل فلا يكون دليلا حتى يحصل  
 مدلوله لان الصحتين اما كانا دلاله على صفة واحدة الى الجملة  
 بشرط استنادها الى صفة عابدة الى الجملة وهذا ورخص مستدما  
 قالوه **السبب الثاني** قولهم لا شك في كون الواحد متناجزا  
 كثيرة وقد صارت في حكم الشيء الواحد في توجه المذبح والذوق  
 وغو جمع احكام الجملة وليس يصح في حكم الشيء الواحد الا صفة  
 واحده يصيرها في حكم الشيء الواحد يجب ان تكون لها حالة هي  
 الحصة كما قلناه **والجواب** من وجهين اما اولهما فلان البنية  
 انما صارت في حكم الشيء الواحد لاختلافها وامتزاجها فلهذا رجعت  
 اليها هذه الاحكام من غير حاجة الى هذه الصفة واما ثانيا  
 فما يصحون بقولكم ان الجملة صارت في حكم الشيء الواحد فان اردتم  
 ثبوت هذه الحالة لها فية وقع التزاع وان اردتم ان كل صفة فائدة  
 الى مجموع اجزاء فهي مع الله بجلالة عابده الى الجملة هذا باطل بطل  
 كون الجملة حصة كما قد مبينا انه **السبب الثالث**  
 قولهم الواحد متناجزا لا يرد ان باليد المصلة ولا يمكنه باليد المصلة  
 وليس ذلك الا لاجل حروجهما عن صفة الجملة ولا يمكن ان يقال انما  
 بعدة الادراك بها لاجل عدم الاتصال لان هذا باطل بالشعر  
 والظفر فانها متصلان ومع ذلك سعت بينهما الادراك فاذا  
 لا بد من ثبوت حاله للجملة لاجلها يمكن من الادراك باليد المصلة

والجواب

**والجواب** انا نقول اننا نعد الادراك باليد المصطفعة ليس  
 لعدم الاتصال كما زعمتم بل انما نعد الادراك بها لعدم حيايتها  
 في نفسها وعدم اتصالها بالبنية الحية فلا سلطان للشعر والظفر لهما  
 وان كانا مفضلين فليس فيهما حيوية فلهذا نعد الادراك بهما  
 لعدم حيايتهما في انفسهما لا لعدم الاتصال وصح الادراك باليد المصلة  
 لاجل حصول الحيوة فيها واتصالها بالبنية الحية فهذا هو الكلام  
 على ما اوردوه ولا له على كون الحية حالة الجملة ولم احدهم  
 في المنزلة اقوى مما اوردتم ومن خاطبه امكنه الوقوف على فائدة  
 والاطلاع على تناقضه مما وجهناه عليهم في الاعتراض **بعض**  
**المسئلة الثالثة في ثبات كونه تعالى شبيها**  
 ربهما **البحث الاول** في فائدة وصفنا الله تعالى بأنه شبي  
 بصوره فنقول انقول هل العيلة على وصفنا الله بكونه شبيعا لصبر  
 وورد به الشعر ولكن حين نقول فائدة تخلي عن الشيخ ايها اسم او  
 انه كان نقول بان كونه شبيعا صفة زائدة على كونه  
 تعالى حيا لا افع به ثم نرجع بخبر ذلك عن هذا القول وقال ان معنى  
 لله تعالى بأنه شبيح بصير هو انه حي لا افع به من غير امتزاجه على هذا  
 والى هذا ذهب الشيخ ابو علي وقائضه وغيرهم من المتأخرين وروى  
 الشيخ ابو القاسم وغيرهم من معتزله بعد ان الى ان معنى وصفنا الله تعالى



بانه سميع بصير هو انه عالم بما يقوله غيره من جهة ما تبين الحاسنين على  
جمعة المبالغة وحصول المبالغة فيها من وجهين احدهما ان كثر ما يقوله  
الواحد يتاثر بالملحوظ ما يتاثر بالملحوظ من جهة حاشية سمعه ونصر  
فان بهما يدرك تفاصيل الاشياء وكيفيةها وكمياتها وتاثرهما ان الواحد  
يتاثر بصيرها تبين لك ان الحاسنين اكبر الدلالة على اثبات الصانع  
فما المبقه فلما حصلت المبالغة فيهما من هذين الوجهين في حصول القوا  
صار وصفه تعالى بالسمع والبصر مبالغة في كونه تعالى عالما بالاشياء  
وجرى وصفه بذلك على سبيل التمجيد والاستعارة من غير اثبات خارج  
يستفيد العلم بها فاذ احاط كل كلامهم ان وصفه بالسمع والبصر هو  
العلم لا غير من غير امتداد ابداه واعلم ان الخلاف في كونه تعالى  
سميعا بصيرا وقع على الخلاف في كونه تعالى مدركا من قال ان  
كونه تعالى مدركا هو امتداد ابد على كونه تعالى عالما كما هو مذهب  
جماهير البصريين قال السميع البصير هو الذي يسمع ان يكون تسمعه  
الحاله ومنزله ان كونه تعالى مدركا ليس مراد ابد على كونه  
عالم كما هو مذهب الكعبي وجمهور البغداديين قال ان كونه تعالى  
سميعا بصيرا مدركا ليس اوصافا مستزادة مفيدة للمبالغة من  
غير اختلاف في معانيها كقولنا علمه وعليمه والمختار  
عندنا ان كونه تعالى سميعا بصيرا ليس وصفان ابداء على كونه تعالى  
حيث وان المراجع بها الى كونه تعالى حيا ليس بذي افة ولهذا وصفناه بانه

عالي

تعالى سميع بصير وعن هذا اننا القوي بن قولنا سميع بصير وبين قولنا  
سميع بصير فسميع يقدر معناها الحق الذي ليس بذي افة وسامع بصير  
معناها كونه مدركا للمدركات وبذلك على كونه تعالى سميعا  
بصيرا ليس وصفان ابداء على انه متساوي **المسئلة الاولى**  
ذكره صاحب المعتمد وقاصيل ما قاله هو ان هذه الحالة اعني كونه  
سميعا بصيرا ليست معلومة بنفسها ولا طريق اليها وما كان هذا  
حاله وجب تقيده وانما قلنا انها ليست معلومة بنفسها فليست ذات الله  
تعالى ليست معلومة من الغنى ضرورة فضلا عن صفاتها فليست ان  
يقال انها معلومة من الغنى وانما قلنا انه لا طريق اليها فلان الذي  
يجوز ان يحصل طريقها اليها ليس لا صحة الاجرة وكيفية الادراك  
انما هو اثر عن كونه حيا وحكمه فلا يجوز استناده الى غيره ولا  
يجوز ان يقال ان كونه مدركا هو مستند الى كونه حيا بالاجاب  
له والتاثير فيه فليست ان يكون مضافا الى غيره فثبت بما قلناه ان  
هذه الصفه ليست معلومة بنفسها ولا طريق اليها وانما قلنا ان كل  
صفة ليست معلومة بنفسها ولا طريق اليها فلا يجوز اثباتها وحجبها  
فان اثباتها يؤدي الى تجويز ما لا طريق اليه واثبات ما لا طريق اليه  
يفتح باب كل جهالة ويؤدي الى التفتيح في العلل الضرورية والعلوم  
الطرية وما ادى الى هذا هو ما سجدنا لضرورة فليست ان يكون له







الطريق الثاني للاستعراب وهو منسحب على

انه تعالى موصوف بالسمع والبصر وان السمع والبصر حالان في حقه تعالى زائدتان على كونه تعالى حيا ونحن نضحيها ونظهر عوارضا  
 وجهه ضعفها بمسبه الله وعونه ونحجز بها هو انه تعالى حي وكل  
 حي فانه يبع انصافه بالسمع والبصر واصدادها وكل ذات قابله  
 للمعنى ومنه فانه يستحيل خلوهما عن الصديق فاذا ذات الله تعالى  
 يحب ان تكون موصوفة بهاتين الصفتين اعنى السمع والبصر وبنيها  
 اصدادها لكان اصداد هذا معنى وافه والمفقق والافه محالان  
 على الله تعالى فيبطل انصاف الله تعالى باصداق هاتين الصفتين  
 تعاقبهما واذا بطل ذلك ثبت ان الله تعالى موصوف بهاتين الصفتين  
 وهذا هو المطلوب وهذا غاية ما ذكرناه في اثبات هاتين الصفتين  
 لذاته تعالى **والاعتراض** على هذه الطريقة من اوجه  
 ثلثه اما اولها فنقول لما ان الله تعالى حي لكن لا نستدل ان من حق  
 كل حي ان يسمع عليه السمع والبصر فهذا البين معلوم بالضرورة  
 حقيق ان نبيها ولا على ذلك ليعلم ما ادهمهموه قالوا ليس لنا  
 على ذلك الشاهد فانا الحي من ان يسمع عليه السمع والبصر في الغايه  
 ذلك لان الادله لا تختلف حالها باعتبار الشاهد والغائب قلنا  
 هذا خطأ فان عندكم ان الله حي حيا قديما والحيوه القديمه

مخالفة

مخالفة الحيوة المحدثه من وجهين احدهما ان الحيوة القديمه لا يصح  
 قيامها بالجواهر بخلاف الحيوة المحدثه وثانيهما ان الحيوة القديمه  
 لا تكون معجزة المشهوره والمنزه والظن والاعتقاد جلا في الحيوة  
 المحدثه وعلى الجملة فالقديم مخالف للمحدث في ذاته وحكمه كما ذكرنا  
 ان حيوة الله تعالى مخالفة لحيوة الواحد منا فاذا انقرض هذا الملم  
 من كون الحيوة المحدثه مصحبه للسمع والبصر كون الحيوة القديمه  
 مصحبه لها فيفسد هذا القياس ويبطل رتبة الغايه في الشاهد بها  
 ذكرنا من اخلا في الحيوتين وتبين حقايقهما واثباتا فيها  
 سلمنا ان الحيوة القديمه مصحبه لها تين الصفتين ان يثبتا لكن لا  
 نعلم ثبوتها حالتي زائدتين على كونه تعالى حيا واما المعقول من  
 السمع البصر هو الحي الذي ليس بذي اله ولا حاشه كما في حقه تعالى  
 او الحي الذي لا افه في خواسته كما في حق الواحد منا من غير امت  
 واما ذكرناه وقد سبق الكلام على بطلان كونها حالتي زائدتين  
 على كونها حيا فلا قابله في تكريره واما ثالثا فلو سلمنا كونها  
 صفتين زائدتين على كون الحي حيا لكن لا نسلم ثبوتها في حق الله  
 تعالى مما دلسكم على ذلك قالوا لو لم يكن حاصلا علمها بالرب  
 ان يكون حاصلا على اصدادها لبي الذات القابله للسمع ومنه  
 يستحيل خلوه عنها عن احد هاتين الصفتين فانه لما استحال خلوه عن



المركبة والسكون وسائر الاكوان استحال خلوها عن السواد والابيض  
 وسائر الالوان والجامع بينهما كون الجوهر قابلا له والنفذ وقدر  
 ثبت ان اصداها مستحيله على الله تعالى فلهذا اوجبنا حصوله عليها  
 جميعا قلنا هذا خطأ فانا الواحد متاخر في خلقه عن الشيء وعن  
 صدمه فانه لا يبريد بعض الاشياء ولا يكثر منها وقد لا يمتد في الشيء ولا  
 ينفر عنه فتراين يلزم اذا لم يكن حاصلا عليهما ان يكون حاصلا على  
 اصداها ولهم لا يجوز خلوه عنهما وعن اصداها كما قلنا في حق  
 الواحد متاخر من غير فرق قوله الجوهر كما لم يجوز خلقه عن الله  
 فلهذا ايضا لا يجوز خلوه عن التوحيده قلنا هذا فاسد فانه انما استحال  
 خلوه الجوهر عن الكائنيه ليس لان الجوهر قاطبا كما زعموا  
 فوجب مثله في التوحيده بل نقول انما استحال خلوه عن الكائنيه لان  
 التوحيده من معقول الجوهر والكون من معقول التوحيده اذ لا يعقل  
 متوحيده من دون حصوله في الحيز ولا يعقل حصوله في الحيز من  
 غير ان يكون كائنا فيها فصار الكون ملازما للتوحيده والتوحيده  
 ملازم للجوهرية فلهذا قلنا ان الكائنيه من معقول الجوهرية  
 بخلاف التوحيده فانها ليست من معقول الجوهرية ولا ملازمه بينهما  
 من وجه فلهذا الاصل وصح ان السمع والبصر في حقته تعالى  
 ليسا صفتين رايتين كما زعموه فهذا هو الكلام على كونه تعالى

حيث

حيا وكان من حق الحق انه صفة ان يكون مدركا فلتكلم الان على كونه  
 تعالى مدركا  
**القول في كون تعالى مدركا للمدركات**  
**اقل** ان قبل الشروع في تفاصيل الادراك والكشف عن سائر  
 تذكروا هيته الادراك وحقيقته فنقول كون المدرك مدركا كونه  
 لا يشبه فيه لما كان الانسان يحده من نفسه ويعلمه بالاصطرا  
 الى احواله ولكن الكلام في غيره عن سائر احواله وصفاة فاما  
 تيقنه عن كونه قادر او مريد او كارد لها ومشتبهيا وناجيا و  
 امرا وناهيها فهو معلوم بالضرورة فلا حاجة بنا الى ايراد دلاله  
 عليه واما الذي يحتاج الى الدلالة فتيزه عن العلم والمعرفة  
 في ذلك المورثه امتا او لا فلان الادراك لو لم يكن مطلقا  
 للعلم لما افترق الحال بين كوننا راين للشيء وبين كوننا عالمين  
 به بعد غيبته عنا ولما افرق الحال بين ان يكون العلم في انفسنا  
 ان يكون في غيرها مع اننا نعلمه في الحال ويجد نفوسنا في حيزه عنه  
 في الحال جميعا قلنا علمنا الفرقه بالضرورة وحسب ان تكون حقيقته  
 مغايرة لحقيقته العلم لا محالة واما ثانيا فلان الواحد قد يكون  
 رايه شخص وسمع كلامه ولا يكون العلم به والعلم بكلامه  
 واذا كان الامر هكذا او حسب ان يكون ادراكه لنفسه وادراكه



لسلامه انما انما على العلم واما انما انما فلان الواحدة من  
 يعلم ما لا يدركه ويدرك ما لا يعلم وهذا المعنى ان يكون احد  
 معاني الاخر انما انما يعلم ما لا يدرك فكما العلم بالامور الغائبة  
 والعلم بالامور المعقولة واما انما انما ما لا يعلم فهو كادراك  
 النائم فرض اليرغوث وهو لا يعلم ولا يمكن المنع من ادراكه لانه  
 يتنقص علمه بولم لا حيلة وانما فقد يدرك اصوات الناس بحسره  
 وهو نائم وربما يكون ادراكه سببا لانتباهه وهو لا تعلم  
 لا يقال لم لا يجوز ان تكون المعرفة من ان يكون تلاميذ  
 للمتع وبين ان يكون تلاميذ له فابده انما انما عند فتح العين تعرف  
 من تفاصيل المدرك ما لا يعرفه اذا غاب غشا واذا كانت المعرفة  
 راجعة الى هذا المعنى فلا حاجة بنا الى اثبات الادراك امر زائد  
 على العلم لا نقول هذا فاستد فاما قد نشاهد الشيء  
 الصغير نشاهد ظاهره ونعرف تفاصيله معرفة بينية تملأ  
 اطبقنا عيننا عن هذا من حاله بعد ذلك ما عرفناه في حال الادراك  
 لغيب الزمان ومع ذلك فاما نجد غير قابل كالحرف في علمات  
 الادراك امر زائد على العلم بتفاصيله واحواله كما قلناه  
 لا يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر الزائد على العلم  
 عن تاتير المدرك في الحاشية فان هذه الامور المدركة لا يحتمل  
 في هذه الحوائج وهذا امر مجده ظاهرا فان المتلقي اذا اشتد

بما ص

بياضه ربما اثر في عين المتلقي وهكذا الصوت الشديد فاما يحتمل  
 الضد منه فاحد الاذن احتياشا شديدا ربما يهلك بعضها ويصل  
 وهكذا القول في الطعوم لا سيما عند الحيوضة القوية والخرافة  
 العظيمة وهكذا القول في المشهورات والملموسات فقد  
 الامر الزائد هو نفس هذا التاتير من غير امر زائد لا نقول  
 هذا باطل فاني اعلم بالصورة ان اعتبار المتلقي حاله ايضا قد حصلت  
 في ولها تعلق بالمدرك واعلم بالصورة صدور امر من جهة الى  
 المدرك ثم اعلم بالصورة المعرفة قد بين هذه الحالة وبين الحالة  
 الاضافية المستفاد بالعلم فان نازعتم في ذلك كان نزاعا في الضرر  
 وان شاعدم عليه وسميتم تلك الحالة الاضافية الحاصلة فيها بالنسبة  
 الى المدرك تاتير المدرك في الحوائج كان نزاعا في العبارة و  
 النزاع في العبارة لا يليق بالمسالك العقلية فثبت بما ذكرناه  
 ان حقيقته الادراك معانيه حقيقة العلم فاذا عرفت هذا فلتخص  
 الان في تفاصيل الادراك وحقائق القول فيه ينكشف بوضوح مسائل  
 خمس **المسألة الاولى في الدلالة على اثبات المدرك**  
 لله تعالى والمعتد في اثباتها لذاته تعالى مسائل اربعة  
**المسألة الاولى** وعليه تعويل جماهير المعتزلة من صحاب  
 الى هاشم ونسبوه هو انه تعالى حي لذاته وكل حي لذاته فانه

**المسألة الاولى في الدلالة على اثبات المدرك**



يدرك المدرك عند وجوده فاما ان مقتضى ما في  
 في طائفة وقد قد ما بيناها واما المقدمه الثانيه فهي الحجة  
 شاذية مقتضية للمدركية فمقدّم الحجة غايية يجب ان تكون  
 مقتضية للمدركية واما قلت ان الحجة شاذية مقتضية للمدركية  
 فلا مزاج بينهما ان القضي متى كان من جملة المحي صح وقوع الادراك  
 به فلما ان الادراك على كونه حيا وجودا وعلما وجبا يكون  
 هو المعنى لهذه المدركية لا يقال لم لا يجوز ان يكون المعنى  
 للمدركية هو اتصال العنصر المحي فليثبت بعد ذلك ان يكون  
 نقول هذا باطل بالشرع والظن فانها متصلة بالمحي ومع ذلك  
 فانه لا يمكن بها الادراك وثانيهما هو انه لما ثبت ان المحي السليم  
 المستوجب ان يدرك المدرك عند وجوده مع انقضاء الموانع وحصول  
 الشرايط فنقول هذا الوجوب لا يخلو بثبوته اما ان يكون لا مزاج  
 او لا مزاج ومحال ان يكون لا مزاج لان الاحكام الثابتة لا يجوز تعليقها  
 بالعدم الصرف فقل ان يقال ان ثبوته كان لا مزاج وان كان ثبوته  
 لا مزاج فهو لا يخلو اما ان يكون لانقضاء الموانع او الصحة الحاشية او  
 لوجود المدرك او لا مزاج اخر واما هذه الاقسام الاربعه وكلها  
 باطله اما الاول وهو ان يكون ثبوته لانقضاء الموانع فهو باطل لا مزاج  
 اما ولا فلان فقد الموانع لا يتحقق المحي ذو الملمية فكان يلزم ان

يكون

يكون الملمية مدرك المدركات واما ثانيا فلان انقضاء الموانع امور  
 كثيرة وليس تعليل المدركية بعضها اولى من تعليلها بالماضي فاما  
 ان يعقل بطل واحد منها وهو باطل لان العقل لا يكتفي لايضا  
 اليها معلول واحد واما ان لا يعقل بطلها وهو المطلوب واما  
 الثاني وهو ان يكون ثبوته معللا لصحة الحاشية فهو باطل ايضا لا مزاج  
 اما ولا فلان صحة الحاشية امر غايد الى الاتحاد والمدركية امر  
 راجع الى الجملة والغايد الى الجملة يتجمل ان يكون معللا بما يرجع الى  
 الاتحاد لانه في حكم الغير للجملة واما ثانيا فلان المعنى صحة الحاشية  
 من الا يكون بها افة بل معنى او غيره وهذا انفي والنفي لا يجوز  
 ان يكون هذه لفظة ثبوتية فبطلان يورثه صحة الحاشية واما  
 الثالث وهو ان يكون ثبوته معللا بوجود المدرك فهو باطل ايضا  
 لا مزاج اما ولا فلان المدرك قد يوجد من غير المدرك وما يوجد  
 في غيره لم يوجب له حاشية ولا حاشية واما ثانيا فلانه كان من الممكن ان  
 ادركنا الشواذ والبياض دفعة واحدة ان يحصل على صعد من صعد  
 لان كل واحد من الشواذ والبياض يوجب دفعة مضادة لاخرى وهذا  
 باطل واما الرابع وهو ان يكون المعنى لوجوب هذه المدركية  
 امر متغاير للحاشية وصحة الحاشية ووجود المدرك وانقضاء الموانع  
 فهذا باطل ايضا لانه لو كان وجود كون الواحد من مدرك كالتعليل



بما راجع غير هذه الامور لئلا يكون الواحد منا حاصلا على هذه  
 الامور ويكون بين يديه جبال يتأخذه واصوات هائلة وهو لا يدرك  
 بان لا يحصل ذلك الا من او حصل ذلك الا من فيكون مبدرا كاللذرات  
 مع عدم هذه الامور فلما علمنا استحالة هذا بالضرورة دل على  
 ان المديركية لا تقف وحسب حصولها الا على ما ذكرناه فاذا علمنا  
 هذه الاقسام كلها لم يبق الا ان المصفي للمديركية هو الحية ثم لما  
 كان الحي قد يكون مبدرا كما وقد لا يكون مبدرا علمنا ان قضا  
 الحية لهذه المديركية موقوف على صحة الحاشية وارتفاع الموانع  
 ووجود المديرك وادنى ما يقف على الشيء ان يكون شرطا فيه فلهذا كانت  
 هذه الامور شروطا في اقتضا الحية للمديركية واما قلنا ان الحية  
 لما كانت مقتضية للمديركية شاهدا وجب ان تكون مقتضية لها عايدا  
 فلان صحة الحية غير مختلفة في الشاهد والغائب فاذا وجد قضاها  
 للمديركية شاهدا وجب اقتضاها لها عايدا لان ما يثبت الشيء يثبت  
 لمثله بالضرورة لا يقال الحية لا تكون مقتضية للمديركية في  
 الشاهد الا بشرط صحة الحاشية وهذا الشرط في حق الله تعالى محال  
 فوجب القضا باستحالة المديركية في حق تعالى ولا نقول هذا  
 فاستدرك فان حاجتنا الى هذه الحواس لا انما كانت لانا لاجل الحيوة  
 والله تعالى حي لا يموت فلاحتم كان مستغنيا عن الحواس كما ان  
 الذي لا حيلة احتجنا الى الالات في حصول افغاننا متما هو كوننا قايدين

بالقدرة

بالقدرة فكما وجب استغنا القادر لنفسه عن الالات في هذا الحي  
 لنفسه لم يجب ان يكون مستغنيا عن الحواس فهذا الحق ما يذكره  
 في هذه المسئلة **المسئلة الثانية** ذكره  
 الحوان زبي وحاصل ما قاله هو اننا تعلم قطعنا بالضرورة اننا اذا علمنا  
 في شيء انه حي فانا تعلم بالضرورة ايضا عنده كذا انه متى وصل اليه المديرك  
 فانه لا بد وان يدرك وان لم يوجد شيء اخر ومضى علمنا انه لم يترك  
 فانا تعلم انه يستحيل منه الادراك وان وجدت الالات وهذا المصفي  
 كون الحية على في المديركية اول الامر فكيف علمنا في المديركية لكان  
 يلزم في الحي الشاهد اذا وصل اليه المديرك ولم يوجد ما يصفي كونه  
 مبدرا كما لا يصير مبدرا كماله وهذا يقتضي في علمنا الضروري  
 باننا متى علمنا شيئا مسلمنا عن الموانع علمناه مبدرا كالمديرك الواصل اليه  
 فاذا ثبت هذا فنقول كاشد ان هذه المديركية متوقفة على وجود  
 المديرك ثم لا يخلو اما ان يتوقف بعد ذلك على شرط اخر او لا يتوقف  
 فان لم يتوقف على شرط اخر كانت المديركية حاصلة لله تعالى وان  
 وقفت على شرط اخر فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشرط هو انشراط  
 المعقولة فيما يتبين من سلامة الحواس وعدم القرب لغيره والبعد  
 المعبد وارتفاع الحجب واما ان يكون شرطا اخر ورا هذا الشرط  
 والاول باطل لان تلك الشرايط لا يعقل تبوتها الا في حق الحي



والله تعالى ليس بجسم فيستحيل ثبوتها وتحققها في حقه وما استحال  
ثبوتها استحال كونه شرطاً لثبوت غيره والثاني باطل أيضاً لأننا  
لو وقفنا صحة حصول الجود على شرط آخر سوى هذه الشروط  
المعتدلة لم نتمكن من الدخول في كل جهاتها ولما كان يكون بين البدني قابل  
وغيره لا يدرى كنهه بأن يحصل فيما مانع من ادراكه ولما كان ان يكون  
في السماء الشمس ونحن لا ندرى كنهها كنهه بأن يحصل مانع عن ادراك  
ما عدا هذه الشمس وغير ذلك من الجهالات فثبت ان المقضي لكونها  
تعالى مبدركا خاصا مثل والشرايط التي يمكن ثبوتها في حقه حاصله فوجب  
القضا يكونه تعالى مبدركا فهذا انتهى ما ذكره الخوارزمي في  
تقرير هذا المتك **المسألة الثالثة** اعلمه بعض  
الذكاة وحاصل ما قاله هو اننا نعلم بالضرورة من قول العقل ان  
التامع المعتبر عندهم اكمل جالا من حيث لا يكون تاما معتبرا  
وقد نفرد ان الواحد مائة لم يكن تاما بمائة فهو شامع به  
عبد وجود المستوع والمعتبر ولو كان الله تعالى سحبل منه السبح  
واليقين عبد وجود كل المستوعات والمبصرات للزم ان يكون  
المواحد مينا اكمل جالا من الله تعالى وهذا معلوم من الفساد  
بالضرورة فوجب القطع بكونه تعالى تاما مبعرا لا يقال  
فشر والناحية الكمال والنقص ومعناها لسطر هل حصول  
المبدركية بكونه كمالا لا في حقه تعالى وقد يكون نقصا

المسألة الرابعة  
هو القضا ان يكون  
كذلك

لا يكون

لا يكون كذلك لان الخوض في كون الشيء كمالا ونقصا فرع على تصور  
حقيقته الكمال والنقص متصوره في العقل ومعلومه بالضرورة فلا  
حاجة بنا الى ايراد شيء في الكشف عن حقايقهما ويان ان العقل يعلم  
ببداية عقولهم ان العلم صفة كمال وان الجهل صفة نقص ونعلم  
ايضا بالضرورة ان السبع والجر صفتا كمال وان العيا والشم صفتا  
نقص فلو انهم يتصورون ماهيته الكمال والنقص ويعلمونهما بالضرورة  
والا لما جاز ذلك لاننا لم نعلم حقيقة الكمال والنقص بالضرورة  
استحال منا ان نحكم بهما على شيء بانه كمال ونقص فلما حكمنا على كون  
الجهل صفة نقص وان العلم صفة كمال على ان حقايقهما معلومة  
بالضرورة فلو لم يكن الباري تعالى مبدركا للذين كانت عنده  
لكان مستغصا والنقص على الله تعالى محال **المسألة الرابعة**  
الاستدلال بالادلة الشرعية على كونه تعالى مبدركا ونعبر به  
انا نقول قد ورد في الشرع بوصفه تعالى بكونه تاما مبعرا ازاها  
وهذه الالفاظ حقيقة في افادة هذه الادراكات فوجب حملها  
عليها وفي ذلك ما أثر به من ثبوت كونه تعالى مبدركا وانما  
قلنا ان الشرع قد ورد بوصفه تعالى بهذه الادراكات فلقوا  
تعالى قد سمع الله قول للتي تجادل في زوجها وقوله والله يسمع  
تجادلهم وقوله تعالى اني معكم اسمع واني وقوله تعالى



وهو يدرك الاستعداد وغير ذلك من الايات البتة على وصفه  
 تعالى بكونه مبدركا وانما قلنا ان هذه الالفاظ حقيقة في افايد  
 هذه الادراكات فيجب حملها عليها فلان السابق الى العلم عند  
 اطلاق قولنا فلان سماع مجردي ليس الا هذه الادراكات  
 واذا كانت حقيقة هذه الالفاظ هو افايد هذه الادراكات  
 وكان الادراك ليس مستحيلا على ذات الله تعالى وجب حمل هذه  
 الايات على ظهورها وحقايقها ولم يجر صرف ظاهرها عن مجازها  
 لغير موجب ومنى حملنا على خفايقها وظواهرها وجبت هذه الادراك  
 لله تعالى فصحة وصفه بكونه مبدركا وهذا هو المصوب حمل  
 المسالك كلها الى الله تعالى بكونه تعالى مبدركا للمدركات  
**نعم هذه المسئلة** يجوز الاستدلال عليها بالادلة  
 الشرعية لبن صحة التمتع اما يتوقف على الحقيقة والعلم بالحكمة  
 لا يتوقف على العلم بهذه المسئلة بل اما يتوقف على كونه تعالى عالما  
 وغنيا لا غير فلهذا سوغنا الاستدلال على هذه المسئلة بالادلة  
 الشرعية من الايات وغيرها من مسالك التمتع **وقد حكى**  
 قاضي القضاة عبد الجبار في كتابه المعنى عن كثير من شيوخ المعنى  
 الاستدلال على كونه تعالى مبدركا لهذه الامور المبدركة لما  
 صح منه ان يعلمها مفصلة وله صفة منه ان يجعلها على وجه  
 الاحكام لئلا يكون ذلك كله لا يصح الا بعد ادراكها فلما قام القائل

على علم

على علمه تعالى بها مفصلة وعلى ايجادها من جهة على وجه الاحكام  
 وجب ان يكون تعالى مبدركا وهذا هو المطلوب وهذا فيه نظر  
 من وجهين اما اول فلان العلم بتفاصيلها والعلم بايجادها محكم يمكن  
 حصوله من دون ادراكها وبيان هذا ان لو احدثنا يدرك الشيء  
 فيعرف تفاصيله ثم يغيب عن مشاهدته ولا يدركه ومع ذلك فانه  
 يعلم تفاصيله وان غاب عنه وهذا يدل على ان العلم بتفاصيله لا  
 يقتصر الى ادراكه واما ثانيا فان ادراكها لا يمكن الا بعد وجودها  
 والعلم بالمعتبر في ايجادها على وجه الاحكام لا بد وان يكون  
 على وجودها فاذا العلم بتفاصيلها وايجادها على الاحكام غير  
 متوقف على ادراكها فبطل ما قدره في هذا الاستدلال والمعتبر

**وما ذكرناه في المسالك السالفة**  
**وتمام تقرير هذه الدلالة بانراد ما يتعلق**

الكبرى واستاد البغدادية من في نفي هذه المبدركات واطالها وقد  
 تشكروا فيها بشيخي **الشبهة الاولى** قولهم لو كان الله  
 تعالى مبدركا لكان ادراكه لا يخلو كاله اما ان يكون هو عين  
 ذاته او امرأه ابد على ذاته وما طبل ان يكون هو عين ذاته لان عين  
 ذاته ثابت في الاول وليس مبدركا في الاول باقيا في حقل ان يكون  
 ادراكه هو عين ذاته وما طبل ايضا ان يكون ادراكه امرأه ابد



على ذاته لانه لا يخلو اما ان يكون ثابتا في الارز او يكون متجدا فيهما لا  
 يزال ومحال ان يكون حاصلا في الارز لان حصوله في الارز يستدعي  
 مذكركا والمذكرك يستحيل حصوله في الارز فيستحيل ان يحصل في الارز  
 ومحال ان يكون متجدا فيهما لا يزال لانه لا يلزم منه التغير  
 في ذاته والتغير عليه تعالى محال فاذا بطلت هذه الامتيازات كلها استحال  
 كونه تعالى مذكركا **والجواب** اننا قد بينا ما سلف من  
 الادلة انه تعالى مذكرك قوله لو ثبت كونه تعالى مذكركا لكان لا  
 يخلو اذراكه اما ان يكون هو عين ذاته او امر زائد على ذاته  
 قلنا بل هو امر زائد على ذاته قوله اما ان يكون متجدا او غير  
 متجدا قلنا بل هو امر متجده قوله يلزم منه التغير في ذاته فلما  
 ما يتغير بالتغير اريد ان الله تعالى حصل على صفة المذكركية بعد ان  
 لم يكن حاصلا عليها فهذا هو نفس مذهبنا فاي مانع منه وان اردتم  
 ان ذاته تعالى قد صارت على غير ما هي عليه فهذا خطأ لان حصوله  
 لذاته لم يضر عليها لا يودي الى بطلان اصل الذات وفتا حقيقتهما  
 وان اردتم معنى اخر فاذا كرهتم لتكلم عليه فبطل ما قالوه  
**الشبهة الثانية** قالوا لو كان الله تعالى مذكركا لكان  
 المعنى لهذه المذكركية هو كونه تعالى جيبا اذ لا يعقل لاقتضائها  
 وجه الاكونه تعالى جيبا فتر اقتصاؤه لما لا يخلو حاله اما ان يكون  
 بشرط الحاشية او من غير شرط الحاشية والاول محال في حقه تعالى فجب

استحالة

استحالة المذكركية والثاني محال ايضا لانه مستحيل ان يتوقف اذراكه على  
 على الحاشية لان الحاشية لا تختلف حالها في اقتضا المذكركية ولما بطل  
 القصدان استحالة ثبوت المذكركية في حقه تعالى **والجواب**  
 ان هذا الاشكال انما يتوجه على اصحاب ابي هاشم حيث قالوا باننا  
 هذه الحاشية حالة للبعثة ورعوا انها متماثلة في الدوان فلا يلزم  
 توجه عليهم هذا الاشكال وقد اجابوا بان الواحد منا انما افترق  
 الى الحاشية لكونه حيا بحياة فاما القديم تعالى فهو حي لذاته فلا  
 يلزم اقصاءه الى الحاشية فاما من لا يثبت هذه الحالة فالمشكوك فيه  
 متوجه عليهم لان معنى الحاشية في حقه تعالى عدم من لا يثبت هذه الحالة  
 هو انه تعالى ذات مخصوصة كما يستحيل عليها ان تتبدل وتعلم ومعنى  
 الحاشية في حق الواحد منا هو اختصاص الجمل ببنية مخصوصة فصار الحاشية  
 في حقه تعالى متغيرة للحاشية في حقا فاذا اقصت ذاته وجوب هذه المذكركية  
 من غير ما سلف لم يلزم ذلك في حقنا لاختلاف حقيقة الحاشية في حقنا وفي  
 حقه تعالى **الشبهة الثالثة** قولهم الطريق الى اثبات الصفة  
 ليس لاحكامها وهذه المذكركية لا حكم يعقل لها فلا يوجد اثباتا لها وانا  
 قلنا انه لا حكم لها فلان لا يعقل لكونه مذكركا حكما لا كونه جيبا  
 الى الغلبة المذكرك والله تعالى عالم بالاشياء قبل وجودها ومحيط بخلقها  
 فلهذا امر بكونه المذكرك كطريقنا في حقه تعالى الى العالم بها فلو اثبتنا  
 هذه المذكركية في حقه تعالى لكان اثبات ما لا طريق له وهذا

استحالة



مخالفة الجواب انما يتوهمها في حق الواحد متا في  
 معلومه بالضرورة وبهذا الانسان من نفسه فلا ينظر الى اثبات حكم  
 يتوهم طريقا اليها واما ثبوتها في حق الله تعالى فقد قررنا كيفيته  
 الاستدلال على اثباتها في حقته تعالى بما قد منا فلا وجه لاعادته هـ  
**الشبهة الرابعة** لو كان تعالى مبدرا كالمطعم والزواج لوجب  
 ان يبيى شائنا وذايقا ولو ادرك الالم واللذة لوجب ان يبيى بلا وملكه  
 فلما استحال وصنعه تعالى بهذه الاوصاف دل على انه تعالى ليس بمبدرا  
 وهذا هو المقصود **والجواب** ان الشائى والذائق ليسا بالى  
 يدرك الطعم والزاجه فقط حتى يلزم ما ذكرناه واما هو اسم لى  
 يتعمل حاشه الشئ والمذوق لا يدرك الطعم والزاجه والله تعالى  
 سبحانه عليه الحاشه فلا يوصف بذلك وهكذا القول فى الالم واللذه  
 فان الالم والملمه ليسا بامثلى لى الالم واللذه واما اسم لى يدرك اللذه  
 مع الشهوه لها والالم مع النفزه والنفزه والنفزه في حقته تعالى فلا  
 استحالة وصنعه سبحانه بالما ومثلها **الشبهة الخامسة** قولهم  
 لو كان الله تعالى مبدرا كالمكان فاجتس وجس على الله تعالى محال  
 يجب ان يكون الاجدراك عليه محال **والجواب** ما يعنون بالجب  
 فان اذدتم به هذم الاجدراكات بهذا هو مذهبنا حتى من يلزم منه  
 محال وان اذدتم بالحس هو ان يكون تعالى مبدرا كالمكان فيكون  
 حشا والحسنة في حقته تعالى محال فهذا خطأ لا نناقول به بل نعزنا

الله تعالى

انه تعالى مبدرا ولكن ادراكه يكون بغيره له فلا يلزم ان يكون  
 حسنا وان اذدتم بالحس معنى ثانيا فاذكروه حتى تكلم عليهم فا  
 تدفع ما قالوه ونح ان الله تعالى مبدرا كالمبدرا كانت  
**المسئلة الثانية في تبيان مفهوم هذه**  
 المبدركية ومعقول حقيقتها اعلمنا قد قررنا ان هذه المبدركية  
 هي مؤدأ على ذاته تعالى مغاير لكونه تعالى عالما فالخلاف في  
 اثباتها الماتحق مع من انكرها من المبدرا ذين وقد سبق الكلام  
 عليهم في اثباتها فاما المشكوك لها فالخلاف بينهم واقع في امرين  
 احدهما ان هذه المبدركية هل هي مغللة معنى هو الاجدراك ام لا  
 فالذي ذهب اليه الشيخان ابو هاشم وابو الحسن وغيرهما من جماهير المعتزلة  
 هو ان هذه المبدركية ليست مغللة معنى هو الاجدراك واما هو الحوش  
 فيها هو كونه تعالى حيا بشرط وجود المبدرا كاشه هذا وغايبا والذي  
 ذهب اليه الشيخان ابو علي الجبائي وابو القاسم الكنتي وجهود الاشعرية  
 انها مغللة بالمعنى شاهدا وثانيهما ان هذه المبدركية هل هي متناهية  
 او حكم فذهب الشيخ ابو هاشم وقاصي القضاة وغيرهما من المعتزلة الى  
 انها خاله ذابدة وليست حكما وذهب اخوانهم الى انها حكم وليست  
 خاله فالخلاف في المبدركية لا يمتدح في هذين الامرين والذي  
 يختاره في المقام الاول انها ليست مغللة معنى كما ترعه الاعتزلية هـ

الذي بعض شبهة في كلامه  
 في المبدركية وهو ان  
 كان المبدركية هو كونه  
 لا الله به فلو ان المبدركية  
 غير متناهية لكانت كونه  
 وهذه الاشعرية والمعتزلة



والذي يختاره في المقام الثاني أنها حكم إضا في كذا بقوله الخوارزمي  
ولم يحقق مذهب أي الحثين في هذا المقام والاشبه على مذهبه الحاقها  
بحقيقة الحكم دون حقيقة الصفة وتوضيح الكلام في كلا المقامين  
يعون الله ولطفه  
**المقام الأول في بطلان المعنى والمعمول**  
في بطلانه مسالك **المسلك الأول** وعليه تعويل المعتزلة وحاصل  
ما قالوه هو أن هذه المبركيات صفة وأجبه الحصول عند وجود  
الشروط المذكورة وتمتعه الحصول عند عدمها أو عدم بعضها  
ومتي كان الأمر هكذا استحال تغليبها بالمعنى وإنما قلنا أنها واجبه  
الحصول عند وجود هذه الشروط فلا نأخذ بالضرورة أن الواحد  
متا فاشخص بطريقه إلى استمسا وخاسته بخصيه ولم يكن ثم مانع ولا  
حائل عن روية الشمس فانه يستحيل الايزاها وتعلمها بالضرورة  
انه لو كان مطبقا عليه في تنور فانه يستحيل الايزاها كحراذها من  
غير مانع ولا حائل وهكذا القول في جميع المبركات فاننا تعلم بالصورة  
وجوب اذراكها عند وجود هذه الامور لا محالة وإنما قلنا انه  
متي كان الامر هكذا استحال تغليبها بالمعنى فلا من امتا ق لا  
فالضرورة ان في العقل وذلك لان العقل متى علموا انضام هذه الشروط  
علموا وجوب حصول هذه المبركيات وان لم يعلموا شيئا آخر ومتي  
علموا عدم هذه الشروط أو عدم واحد منها علموا امتناع هذه

المبركيات

المبركيات ولو علموا شيئا بالاشياء فلما دار حصول هذه المبركيات  
على هذه الامور في العقل وجودا وعدمًا وجب القطع بطلان هذا  
المعنى لا نألو وجودنا حصول هذا المعنى لكان ابطال لما علمناه ضرورة  
من وجوب حصول هذه المبركيات عند حصول هذه الامور وإما ثانيا  
قاله ووزان الوجودي قال الشيخ ابو الحسن كل امر واحد عند وجود  
امر وانتم عند انتفاءه على طريقته وأحدية ووتيرة مستمرة وليت  
ان تغلبه بغيره طريق فان العقل يضطرون إلى العلم بان ذلك الامر  
الذي حصل مع الدور هو العلة وان تغلبه به واجب وتطعون  
به لا محالة **المسلك الثاني** ذكره الشيخ ابو هاشم وتعدوه  
هو ان الادراك لو كان معني لكان لا يتبع وجوده في غير الواحد  
متا بالمعدوم فيكون مبركا له لان الحمل محتمل للادراك وان  
كان المبرك معقدا ومالا من حق الادراك ان معلق بالمعنى على ما  
هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه لحصوله في حال وجوده  
فيلزم ان يكون مبركا للمعدوم وهذا محال  
**وقد قرر الشيخ ابو الحسن هذا الكلام**  
على وجه اخر فقال لو كان الواحد متا مبركا باذراك كان موجوده  
فيه لجرى العليم في عموم تغلبها محسندا بلزم صدق ادراك المعدوم  
وكونه وسامعا ويزمر روية الطعوم والذوق والعلم وهذا امتا



تعلم استحالة الضرورة فبطل ان يقال ان الواحد منا مبدئ كبادراك  
**المسئلة الثالثة** ذكره الشيخ ابو الحسن وحاصل ما ذكره  
 في نفي كون الادر اك معني هو ان هذا الادر اك ليس معلوما بنفسه ولا  
 طريق اليه وما ليس معلوما بنفسه ولا طريق اليه وجب فيه وانما  
 قلنا انه ليس معلوما بنفسه فلانه لو كان معلوماً بنفسه لما وقع فيه  
 خلاف كتاب الامور الموجوده من النفي ه وانما قلنا انه لا طريق  
 اليه اصلاً فلان الذي يمكن ان يكون طريقاً الى ثبوت الادر اك ليس  
 الا ان يقال انه موجب لكونه مبدئاً وهذا فاسد لان هذه المبدء  
 انما تكون دلالة على كون الادر اك معني اذا كانت حاصلة  
 على سبيل الجواز فاما اذا كانت حاصلة على سبيل الوجوب فلا  
 وقد نفرد ان هذه المبدئية واجبه كما تنوخص من بعد ان  
 ثابته تعالى فثبت ان هذا الادر اك لا طريق اليه وانما قلنا انما  
 لا طريق اليه وجب فيه فلانا لو جردنا ذلك لادى الى كل جهالة  
 والى فساد العلوم الضرورية والمطرية وهذا باطل فبطل ان يكون  
 الادر اك معني **المسئلة الرابعة** لو كان الواحد منا مبدئاً  
 بادراك حصل في عينه لجاز ان يفعله فاعمله في عين الاعني او في  
 عين الصبح مع التواتر الكيفي فكان يلزم ان يكون الاعني مبدئاً  
 وان يكون الصحيح ذاماً مع التواتر الكيفي وهذا معلوم الفساد

بالضرورة

بالضرورة مطلق ان يكون الواحد منا مبدئاً بادراك ه  
**المسئلة الخامسة** لو كان الادر اك معني كما ذكره لوجب  
 ان يكون لكل مبدئ كبادراك يتعلق به كتاب الامور المتعلقة  
 من الازداجه والعلم وغيرها اذ لا يجوز في الادر اك الواحد ان يتعلق  
 بتعلقين واذا كان الله مبدئاً لاجاز ان يتعلق فينا ادر اك البقية  
 على ظهر الغيل وكما يتعلق فينا ادر اك الغيل فنرى البقية ولا نرى  
 الغيل اذ لا يتعلق بين الادر اكين فيجوز ان يفصل احدهما عن الآخر  
 فيلزم ما ذكرناه وفتاداه معلوم بالضرورة فهذه جملة ما عول  
 عليه المعتبر له في نفي كون الادر اك معني كما ترون في الاستدلال  
**وقد انقضى هذا الدلالة بايراد ما يعتمد**  
 في اثبات الادر اك واسطاه وقد نسكوا بسببه ثلاث **الشبهة الاولى**  
 قلتم ان هذه المبدئية صفة جارية يجب ان تكون معللة بالمعني  
 وانما قلنا ان هذه المبدئية صفة جارية فلانها لو لم تكن جارية  
 لكانت واجبه وباطل ان تكون واجبه لانها لو كانت واجبه لكان  
 وجوبها للذات فكان يلزم ان تكون ثابتة في الازل وهذا محال  
 فبطل ان تكون واجبه واذا بطل كونها واجبه ثبت جوازها  
 وانما قلنا ان كل جازع يجب تعليله بالمعني ولان المبدئية تتجلى  
 بتعلقها بالما على واذا بطل تعليلها بالما على ثبت انها معللة بمعني



فوالا ذاك وهذا هو المطلوب **والجواب** ان ما ذكرناه  
 ها هنا مبني على ان المبركة حاصلة على سبيل الجواز وهذا خطأ فانا  
 نستدل انها حاصلة على سبيل الوجوب فلا يجوز تعليلها بالمعنى لان  
 كل ما كان واجبا فوجوبه مستند الى ذاته واذا كان وجوبه مستندا  
 الى ذاته كان مستغنيا بذاته عن غيره فيبطل تعليل الصفات الواجبة بالها  
 وسبيلها من بدقضية عند الكلام في اضافة هذه الصفات الى ذاته  
 تعالى **الشبهة الثانية** قولهم قد ثبتت هذه المبركة فلا  
 بد لها من موثر ثم الموتر فيها لا مخلو حاله اما ان يكون هو الذات او غير  
 وتخال ان يكون الموتر فيها هو الذات لانه يلزم ان تكون حاصلة فيمالا  
 اوله وهذا باطل فبطل استنادها الى الذات وتخال ان تكون الموتر  
 فيها لا اوله وهذا باطل فبطل امر خارجا عن الذات لان الذي  
 يقبل موثر خارجا عن الذات ليس الا الفاعل او العلة والمبركة  
 ليس بمعلقات الفاعل فبطل استنادها الى الفاعل فاذا طلب هذه الاصل  
 لم يبق الا ان يكون الموتر فيها هو المعنى الذي هو الادر اك وفي هذا  
 ما نريد **والجواب** ان هذه شبهة غير متحصرة لانه لا يستعمل  
 على مذاهب الختم فكانت باطله لن الختم بقولان حصول هذه المبركة  
 هو على سبيل الوجوب وهي معللة بالاقضاء عن كونها حيا وهذه القصة  
 لم تكن مستندة على بطلان هذا الوجه فوجب القطع بطلانها

الشبهة

**الشبهة الثالثة** قولهم المبركة معللة بمعنى محبان تكون  
 المبركة معللة بمعنى ايضا واما قلنا ان المبركة معللة بالمعنى  
 فالبطلان وموافق الختم على ذلك واما قلنا ان المبركة يجب تعليلها  
 بالمعنى فلان الصبي متى استجفا على حدة واحد وحب ان يكون الموتر  
 فيهما من باب واحد فاذا كانت المبركة معللة بالمعنى فهذا المبركة  
**والجواب** ان المبركة انما دللت على الادر اك لكونها حاصلة  
 على وجه الجواز فقول ليس مخلو حال هذه المبركة اما ان تكون  
 او جازية فان كانت واجبة حصل الفرق بينها وبين المبركة وان  
 كانت جازية فهي دالة على الادر اك من حكم ان تقيمه دالة على كون  
 المبركة جازية لبيتم قياسكم فاما مجرد الحمل لاحدى الصبي على الآخر  
 من غير تعرض لذكر الجامع فهو خطأ وهذا القياس المحتج بهما الطريق  
 وهم يعتمدونه في كثير من مشايهم وقد ذكرناه في اول الكتاب و  
 عدناه من المناكك الفاسدة واطلناه جهدا اقربا يعتمدونه الاستعرة  
 في ثبات الادر اك وهم شبهة كثيرة اعطينا حاد كرها لئلا يظنوا  
 فهذا هو الكلام فيما يتعلق بهذا المقام **المقام الثاني**  
 في هذه المبركة هل هي من قبيل الاحكام او من قبيل الاحوال اعلم  
 ان الخلاف في كون المبركة من قبيل الاحوال او من قبيل الاحكام  
 سهل يسير لثبوت الحكم والصفة حقها متقاربه وهي امور اصطلاحية



فانما يتفقان في ان كل واحد منهما لا يستغنى بنفسه بل هما من الامور  
 الاضافيه المستنده الى الذات والمختار عندنا  
 عندنا في هذه المديركية انها بحقيقة الاحكام اشبه كما قاله الخوارزمي  
 لانه يتجلى العاقل بها لا بواسطة المديرك والمديرك وهذا هو نفس حصة  
 الحكم فلهذا قلنا انها الى حصة الحكم اقرب فهذا تمام القول  
 في مفهوم هذه المديركية وبيان حقيقتها **المسألة الثانية**  
 في كيفية حصول هذه المديركية  
 قد مرنا وموقول جمهور المعتزلة ان المديرك مما كان يصح  
 الحاشية والمديرك موجود وكان الموانع كلها من نفعه فانه يجب  
 يكون مديركا ويتجلى لاجله ونعمت الاشعة ان هذه من حصة  
 وتكاملت فان حصول الادراك عيب واجب ان يكون جابدا والى هذا  
 ذهبوا الهذيل من المعتزلة ولنا في تقرير الاستدلال على وجوب  
 الادراك عند حصول هذه الامور وتكاملها مقامات فتارة ندعي  
 الضرورة وتارة ندعي الاستدلال **المقام الاول** ندعي الضرورة  
 وهي طريقتا ابي الحسين واحتجابه ثم هم يفترون بها على وجهين فتارة  
 يقولون العلم بوجود حصول هذه المديركية عند وجود هذه الامور  
 ضروري والعلم بكونه ضروريا يكون ضروريا ايضا وتارة يقولون العلم  
 بوجود حصول ضروري والعلم بكونه ضروريا ينطوي ونحو هذا

الكلام

الكلام في الوجهين جميعا لم يشبه الله تعالى **اما الوجه الاول**  
 وهو بيان ان العلم بوجود حصول هذه المديركية عند وجود  
 هذه الامور من قلة ضروري وان العلم بكونه ضروريا هو  
 ضروري فاحيل كلام ابي الحسين ان كل عاقل حجة الامور ونحو  
 ويكرز عليه اذ رآك المديرك كان مرة بعد مرة لا فانه لا يشك اذا  
 بان بباطن كفته او حده نادا مؤججه او حده بدا محي في استحالته  
 كونه غير مديرك لخراره النار والحد بد المحي وان من الخلق ان  
 يطبق على الحى التليين في تنور مستجور ثم لا يدرك حنانه النار وان  
 تشعل اعصاوه وتقطع اوصاله وهو لا يحسن بالهوان وان اهل اقليم  
 عظيم يتخصمون بانصارهم الى السماء فلا يرون قرص الشمس من  
 غير حائل عنها وان يقبل بخونا جيش عظيم وترفع اصواتهم فيتمتعون  
 فلانهم ولا تسمع اصواتهم وغير ذلك من الامور التي تعلم استحالتها  
 كل عاقل بالضرورة **ثم انه اورد على القسبة** عقيب ما ذكره  
 من هذه الامور الجلية صور من الامور العادية مثل الاخرق عقيب  
 مذاقة النار وحصول التبع والرى عقيب لا كل والشرب للاشياء  
 الطيبة والشرب للماء البارد ووجود النبات عند الماء المديرك في  
 الارض الحية وعوفا الولد عند الماء الطعم عند العزم واجبا  
 عن هذه الامور بوجهين اما احدهما الاعتراف بوجود حصول



هذه الامور عقيب ما ذكرناه ولم يلزم ذلك في حق الولد وذكر في  
 العرف بانه ليس العلم بوجود حصول هذه الامور في الظهور كالعلم  
 بحصول الولد عند الفكاك في الرحم وثانيهما ان هذه الامور  
 التي ذكرها والصورة التي قد زعموها تجري مجرى شبه التوقف  
 في كونها غير قايضة في العلم الضروري المتاصل لنا بوجودها لا ذلك  
 عند وجود هذه المترابط فانه لو قيل لعاقل منا لعقل هذا الجبل صغير  
 وان كنا مشاهدين كبيراً ولعقل هذه الاشياء المشاهدة تدرك وتعتبر  
 ولا حقيقة لها فاننا لا نشك بسبب ما قالوه في الامور المشاهدة ممكنة  
 ما ذكرناه من هذه الصورة لاننا لا نلحقها فيما علمناه ضرورة من  
 وجوب المادية اكل عند وجود هذه المترابط فهذه رتبة كلامهم  
 في تقرير هذا الوجه **واما الوجه الثاني** وهو ان العلم بوجود  
 حصول الادراك عند حصول هذه الامور معلوم بالضرورة ولكن  
 العلم بكونه ضرورياً هو علم نظري يحصل ما ذكره ابو الحسين  
 بقوله في العضلات هو ان العقل متى علم ان حواسهم سليمة  
 ثم استغاثوها فلم يتردوا فيلا يحضرهم فانهم يعلمون بالضرورة انه  
 غير موجود وهذا العلم مستند الى انهم لم يروه بعد ايمان حواسهم  
 السليمة ولا يصح هذا الاستناد الا اذا ثبت انه لو كان موجوداً لوجب  
 رؤيته وما يتوقف العلم الضروري فهو ضروري لا محالة فاذا  
 العلم بانه لو كان المروي حاصراً لو ثبت رؤيته عند استجماع هذه

المترابط

المترابط هو علم ضروري وهذا هو المطلوب فهذه مقدمات اربع  
 لا بد من ثباتها اما المقدم الاول وفيه ان العقل متى علموا حواسهم  
 السليمة فلم يتردوا فيلا يحضرهم فانهم يعلمون انه غير موجود وهي معلومة  
 بالضرورة فلا حاجة بنا الى تقريرها بالادلة **واما المقدم الثاني**  
 وهو ان العلم بانه غير موجود يستند الى العلم بانهم لم يروه عند  
 افعال حواسهم فالذي يدل على ذلك ان العقل لا يفزعون الى افعال  
 حواسهم ليعلموا انه ليس يحضرهم فيل ريعلون حصول معرفتهم بانه  
 ليس يحضرهم فيل بانهم لم يروه فيقولون فقطع بانه ليس يحضرنا فيل لا  
 لمرور مع افعال حواسنا وعدم النافع من رؤيته **واما المقدم**  
**الثالث** وهو انه لا يصح هذا الاستناد الا اذا ثبت انه لو كان القيل موجوداً  
 لو ثبت رؤيته والذي يدل على ذلك ان الاعشى لما جرد حصول المروي  
 وهو لا يراه والبصير لما جرد حضور المليك والجن وهو لا يراه  
 فلا جرم لم يمكنه القطع بعدم رؤيتهم فعلمنا ان هذا الاستناد لا  
 يتم الا مع القطع بان المروي اذا كان حاضراً لو ثبت رؤيته والعلم بهذا  
 الوجوب هو اصله وهو متفرع عليه **واما المقدم الرابع** وهو ان  
 ما يتفرع عليه لعلم الضروري فهو ضروري لا محالة فالذي يدل عليه  
 هو ان العلم بان المروي لو كان موجوداً لو ثبت رؤيته ولو لم يكن العلم  
 بهذا الوجوب ضرورياً بل كان نظرياً لحاز تطبيق شبهه اليه **وهو حق**



بما كان معلوما بالنظر والاستدلال نظير والشبهة اليه فلو قدرنا  
 نظير الشبهة عليه لكان لا يخالفنا في القول بالضرورة المتضمن عليه وهو  
 العجز عنه لا فيل يحضرنا اما ان يثبت ولا يثبت فيكون ذلك فيكونه فرعاً  
 لان من حق الغرض لا يثبت مع فساده الاصل وان لم يثبت قطع ذلك في  
 كونه ضرورياً لان من حق الضرورية لا يزول ولا يتغير فاذا  
 بطل كونه غير ضروري ثبت انه ضروري وهذا ما لم يخفى ماد كثر  
 ابوالحسن في تقرير هذه الامة في هذا المقام الاول كما حقهنا  
**المقام الثاني** دعوى الاستدلال وهي طريقة اصحابه  
 هاشم وحاصل ما ذكره قاضي القضاة في كتابه المنع وابن متويه في  
 تدكيته هو ان القول بجواز حصول المبركة عند وجود هذا الشرط  
 يؤدي الى الخيال وما يؤدي الى الخيال فهو محال فالقول بجواز المبركة  
 عند اجتماع الشرايط يكون محالاً واما قلنا ان القول بجواز حصول المبركة  
 يؤدي الى الخيال فلان القول بكونها جائزة يرفع المنع بالضرورة المتضمن  
 وبلحق البصائر بالعميات وبيات هذا ان الوجوه ان يكون المبركة  
 خاصلاً ولا يراه لحدان يكون بين ابدنيا جبال شامخة واصقاف مائده  
 وفيه كثيره وحى لا يدركها مع وجودها وارتفاع المعاني عن ربوبها  
 وبلين ان يكون حال المبركة كحال الاعشى فان الاعشى لا يمكنه ان يعطخ  
 على انه لا فيل يحضرته وهكذا القول في البصير فانه لا يمكنه ان يعطخ  
 على انه لا فيل يحضرته لجواز ان يكون ولا يراه وهذا باطل بالضرورة

واستحالة

واستحالة معلومه لكل عاقل ثبت بما ذكرناه ان القول بجواز المبركة  
 عند اجتماع هذه الشرايط يؤدي الى الخيال واما قلنا ان كل ما يؤدي  
 الى الخيال فهو محال فهذا ظاهر لانه لو كان صحيحاً لم يؤدي الى الخيال  
 فهذا ما عول عليه اصحاب ابي هاشم في الدلالة على كون المبركة  
 المحصول عند اجتماع هذه الشرايط فهدى الدلالة التي ذكرناها هي  
 المعتدلة عند المعتزلة في وجوب حصول المبركة عند اجتماع هذه  
 الشرايط وهي قوية مؤصلة الى الغرض لا غبار على دلائلها  
**نعم لمحتار عندنا** ما ذكره الشيخ ابو الحسن في الوجه  
 الثاني الذي حكينا عنه وهو ان العلم بحصول هذه المبركة منه  
 وجود الشرايط معلوماً بالضرورة وان العلم بكونه ضرورياً معلوماً  
 بالنظر والاستدلال واما قلنا انه معلوم بالضرورة فلما قررنا من  
 الدلالة او صحتنا بالامتنان فيه منفع واما قلنا ان العلم بكونه  
 ضرورياً هو امر نظري لانه ما يلتبس حاله على بعض العقلاء وعلى هذا  
 يحمل خلافه لشيخ ابو الهذيل والاشعري ولو كان ضرورياً لما وقع فيه  
 نزاع **فاما خوض اصحاب ابي هاشم** الاستدلال فليس هو  
 المستلزم واما هو اعتضاد ونعقوبه واستظهارها بالدلالة **ونما**  
**يقرب هذه الدلالة** بان اول السؤل والاستدلال  
 عنها في حقه الشواهد الاول قولهم هذه الدلالة التي قررناها



باسرها منقوصه بالامور العاديه فان يجوز ان يقلب بها الجبال ذهباً  
 وان تكون احجار الارض كلها ذرّاً وياقوتاً ويجوز ان يكون ماء البحر  
 قد انقلب دماً عبيطاً او غسلاً وان يكون الواحد منا اذا اطبق  
 على عينه لحظه فانه يجوز ان يكون في السما الفئتين غير هذه وهكذا  
 القول في شايء الامور العاديه التي يجوز حلالها ومع ذلك فانقطع  
 بانها ما خالت عن ما هي عليه فهكذا القول في ما نحن فيه فانما يجوز ان  
 تكون بين ايدينا جبال من فضة واصوات ما يله وفيه عظيمه ومع ذلك  
 فانما قطع بانها غير موجوده فاذا تجوز لنا هذه الامور كما يمنعنا من القطع  
 على كونها معدّه ومه فثبت بما ذكرناه ان هذه الادله منقوصه بالحقه  
**جواب** ان هذا المنقضي الذي زعموه منقوض عن معصومه  
 الدلالة وبحقها ما يمكنه بالاضافه الى قدرته ومع ذلك فانقطع بانها  
 باقية على حالها وانما لم يتغير عما هي عليه ولكن كلامنا في علم احدنا  
 اصل للاخر فانما منع من حصول الفرع من جذور اصله وقد قد مناهما  
 سبق ان العلم بعدم كون الفيل حاضراً يستلزم الى العلم بانه لو كان  
 حاضراً من ابدنا لو حجت رؤيته فحق وجوده ان يكون حاضراً وانتهى  
 كما تزعمه هيئتكم لا يمكن القطع بانه غير حاضراً لان ما كان فرعاً لغيره  
 ويستلزم اليه فانه لا يكون حصوله من دون اصله والا يطل كونه فرعاً  
 ومتوقفاً عليه فساد ما ذكره من المنقضي كالمخرج عن مقصود  
 الدلالة فلا يكون وانما ادعى عليها فاندفع ما قالوه

السؤال الثاني

**السؤال الثاني** هب اناسلما ان هذه المقروض غير واردة  
 على هذه الادله ولكن يقول ان العلم بعدم كون الفيل حاضراً ليس  
 مستلزم الى العلم بانه لو كان حاضراً لو حجت رؤيته فمما لا يمكن عليه  
 وبسببه انما نقول ليس بحال ما جعلته اصولاً للعلم بانه لا قيل  
 بجحضرنا اما ان يكون هو عدم رؤيته للفيل او العلم بانه لو كان حاضراً  
 لو حجت رؤيته والاول باطل لان عدم رؤيته للفيل لا يكون مؤثراً  
 واصلاً وجوبه للعلم بانه لا قيل بجحضرنا لان العدم الصرف لا يكون  
 مؤثراً وجوباً من الامور والثاني باطل ايضاً لان علمنا بعدم  
 الفيل حاضراً ليس موقفاً على العلم بانه لو كان حاضراً لو حجت رؤيته  
 ولا هو طريق اليه بل نقول الطريق اليه هو العلم باننا نرى الجبال غائبة  
 عنه ونرى الضياء والنور حاضرين فلو كان فيها فيل لما كان الامر كذلك  
 فهذا الطريق يعلم عدم الفيل حاضراً لا بما ذكرتموه فبطل ان الفيل لو كان  
 العلم بانه لو كان الفيل حاضراً لو حجت رؤيته اصولاً للعلم بانه لا قيل بجحضرنا  
**جواب** انكم اخذتم بغير ثالث فانما نقول ان العلم بعدم كون  
 الفيل حاضراً يقتضي على امرين احدهما عدم الرؤيه والثاني العلم بانه  
 لو كان حاضراً لو حجت رؤيته لكن احدهما شرط والاخر هو العلة فالشرط  
 هو عدم رؤيته للفيل حاضراً والمؤثر هو العلم بانه لو كان حاضراً لو حجت رؤيته



فالمرتب موصوفهما كما ذكرناه وانما قلنا ان العلم بانه لو كان حاضرا  
لوجب رؤيته هو الحق بان يكون هو الموتر لان العدم لا يكون موطرا  
في وجود شي كما حقنا فلهذا كان الحق بان يكون موطرا

**السؤال الثالث** العلم بعدم حصول الغيل عما اجلي من العلم  
بانه لو كان حاضرا لوجب رؤيته فكيف جعل العلم بانه لو كان حاضرا  
لوجب رؤيته اصلا له ومستندا اليه ومن حق ما يكون اصلا للشيء ان  
يكون اجلي منه واشبه ظهورا وانما قلنا انه اجلي منه فكذا معلوم  
بالضرورة فان عدم الغيل يحضرنا معلوم بالضرورة لا يتبع فيه خلاف  
بين العمل اذا لم يره وانما النزاع وقع في العلم بانه لو كان حاضرا  
رؤيته فلهذا قلنا بانه اجلي منه وانما قلنا ان من حق ما كان اصلا للشيء  
ان يكون اجلي منه فهذا ظاهر لا يحتاج الى كشف **وجواب**  
من وجهين اما اوله فلا نسلم ان احدهما اجلي والاخر خفي بل هما شئان في  
الجل وكيفية لا وقد ذكرنا من قبل ان العلم بالمرتبي لو كان حاضرا  
لوجب رؤيته هو علم ضروري معلوم بديه العقل وانه في غاية  
الوضوح والجل وانما ثانيا فبنا سلمنا انها متفاوتان في الجلاء وان  
احدهما اجلي من الاخر فالعلمان متى كان احدهما اصلا للاخر ومقتضا  
له من غير واسطه جاز ان يكون العزق شائبا الى العلم كما نقول في  
المقول مع العلة عند القائلين بمكانه **السؤال الرابع**  
قولهم لو كان العلم بانه لا فيل يحضرنا مستندا الى العلم بانه لو كان

حاضرا

حاضرا لوجب رؤيته لوجب لا يحصل الضرر بانه فاقد له ونحن نعلم ان  
الضرر يمكن ان يعلم بانه لا فيل يحضرنا بان يلمس يده فلا يجد شيئا يحضره  
فلو كان اصلا له لما كان حاضرا للضرر كان عتوه **وجواب**  
اننا نقول هذا لا يصح فان مقصودنا هو ان الضرر لا يمكنه المطع  
من حيث الزوئية بانه لا فيل يحضره لما له حصل له العلم بانه لو كان  
موجودا يحضره لوجب ان يراه وهذا حاصل في حق الضرر فانه لا يمكنه  
من حيث الزوئية ان يطع بانه لا فيل يحضره مع تجويزه ان يكون يحضره  
وهو لا يراه وهذا هو الذي يرد به ولستنا نمنع ان يحصل للضرر طريق  
احد يعلم بها انه لا فيل يحضره بخوانه يلتقي فلا يجد شيئا او يحترق  
صايفا او يتواتر اليه الحبيب بانه لا فيل يحضره او غير ذلك من طرق  
العلم وانما الغرض ما ذكرناه **السؤال الخامس** قولهم ما الذي  
على القول بجواز كون المرتبي حاضرا ونحن لا نراه فهو لازم لكم  
صورتين من مذهبكم فالصورة الاولى ان من الجاز على مذهبكم ان يتلب  
الله عنا صحة الحقائق فينبذ لا ترتك اليه وان كانت موجودة  
بين ايدينا والصورة الثانية ان من الجاز على مذهبكم في التسامح ان  
ينبغي انه تعالى عن اتصاله بالمرتبي فلا يتركه القبله وان كانت موجودة  
لحضرنا فثبت ان ما لم يمتونا على القول بجواز كون المرتبي يحضرنا  
و نحن لا نراه فهو لازم لكم في هاتين صورتين فما اجبت علينا فكونا



**وجوابه**

انا قد قررت ان من قبل وجوب اسناد العلم به لا قبل  
 بحصرنا الى العلم به لو كان موجودا لوجب رويته فلا وجه لتكريره  
 فاما المقارضة الاولى فليست وراثا لمثلنا فاما لما نوجب حصول  
 الادراك للمدرك متى كان موجودا اذا كانت الحاسة صحيحة فاما اذا  
 كانت غير صحيحة فليست كذلك لانه لا يملك ما فوقه واما  
 المقارضة الثانية فمن يقول بالانطباع فهو غير لازم على مذهبه  
 فلا يلزمه الجواب عنه ومن يقول بالشعاع فهو يعتد بعمارة كونه  
 بان يقول ان الشعاع المنفصل عن الحجة قد نزل منزلة الاله في الادراك  
 فلا يخفى بتركيه دون مربي فاذا الفصل عن العين وجب ان يكون له  
 كل ما يقع رويته بخلاف الادراك على رعيكم فانه جازا الحصول  
 ويخص كل ادراك بمدرك عينه فيعود ان يعقله الله بمدرك دون  
 مدركه فحينئذ يلزم ما ذكرناه فثبت ان ما اورد به من المعارضة  
 غير لازم وتقرر ما التزمه بحمد الله

**فاما المشعريين**  
 فلهم في تقرير جواب المدركية شبهتان **الشبهة الاولى**  
 قولهم انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا كن وبقا لاجزاء الكواكب  
 وروينا المجاهل البعيدة فلا يخلو اما ان يكون رايين جميع اجزاء التي  
 او لا يكون رايين من اجزائه او يكون رايين لبعض اجزائه دون  
 بعض والاول يقضي ان يرى الشيء على ما هو عليه من المكان وقد عرفنا  
 بطلانه والثاني يقضي الا نراه اصلا والثالث يقضي ان يرى بعض اجزائه

دون

دون بعض ومن لمعلوم بالضرورة ان الشرايط المذكورة كما انها حاصلة  
 بالنسبة الى الاجزاء المزمنة فهو حاصله بالنسبة الى الاجزاء المتفرقة في غير  
 مرتبه ولما كان المربي شبيها للشرايط التي يجب ان يدرك عليها  
 من المقابلة وعدم الموانع علينا ان حصول الرؤية عند استيعاب شرايطها  
 ليس من الواجب وانما هو امتحان يربكها قلناه وهذا هو المطلوب

**والجواب**

عن هذه الشبهة ان هنا اشياء بالنسبة ان يرى  
 الجسم الكبير صغيرا وهي متفرقة على اختلاف الناق في كيفية ادراكها  
 لما يذره كنه حياسته البصر وحملتها لثلاثة اسباب **السبب الاول**  
 مذهب اهل الانطباع وهو الذي عول عليه جمهور الفلاسفة واما  
 ما قاله ان الرؤية لا يحصل الا لاجل انطباع صورة المربي في الحجة  
 وانه يرتسم بين الناظر وبين المربي شكل مخروط مستدق فاما  
 بلو الزاوي واوسعه بلو المربي فكل ما كان المربي بعد كان ذلك  
 الشيخ ادق واصغر ومن كان اصغر كانت الصورة المنطبعة فيه اصغر  
 فلاح ذلك وجب ان تكون رؤيتنا للكبير من المكان البعيد صغيرا وهذا  
 هو الوجه في ذلك على قول اهل الانطباع **السبب الثاني** فاقول  
 اهل التاثير وهو مذهب الشيخ ابي الحسين وتقرير ما قاله هو ان صورة  
 المربي في تزيين الهوى الخاص بلو الزاوي والمربي ومحدث فيه ثم يحصل ذلك  
 الصورة في نقطة الناظر بواسطة الهوى فاذا كانت المربي على البعد المنظر  
 فانه يضغى تاثيره في الهوى وينتقل ويصغر ولا يزال هذا التاثير  
 يضعف مع كثرة البعد حتى سقط ويحذف ومثله من يري حجر الزاوي





ما فان الما يتحرك ويضطرب ولا يزال يضعف ويتلاشى حتى يطل وكل ما  
 كان الخريك اقوى طال زمان الحركه وكل ما كان اصغف كان زمانه  
 اقرب وهكذا الحال في مستلثاته اذ اعظم الجسم قوي تأثيره في الهوى  
 الحاصل بين الراي والمري واذا كان الجسم صغيرا فانه يضعف تأثيره  
 في الهوى فلهذا زبدنا ما قاله ابو الحسين في القوله في رؤيتنا للكبير صغيرا  
 مع البعد **السبب الثالث** مذهب اهل الشعاع لخلق ما قالوه  
 مؤان الشعاع عندهم شكله على هيئة الصور ثم ومعنى هذا ان مستند  
 بلو المزي واوسعها مما يلزم لاني فاذا كان المزي بعيدا كانت الصورة  
 الشعاع اذق ولا تزال الزويه ترجح اذ جده مع كثرة البعد فلهذا  
 زينا الكبير صغيرا فلهذا في الاستباب الموجه لرؤيتنا الكبير صغيرا  
 مع البعد فحصل من مجموع ما ذكرناه ان البعد المفرط مانع من الزويه  
 ونقدت ان المديركه واجبة الحصول الا عند مانع  
**الشبهة الثانية** قولهم لو كانت المديركه واجبة  
 الحصول عند وجود هذه الشرايط كما ذهبتم لوجب رؤية الجوهر الغري  
 وهذا محال فحيث ان يكون حصول المديركه عقيب تلك الشرايط محالا  
 ايضا واما قلنا ان المديركه لو كانت واجبة الحصول لوجب رؤيته  
 الجوهر الغري فلان المديركه موجود والشرايط حاصلة والموانع  
 من تفرغه عن رؤيته الجوهر الغري فلو كانت واجبة الحصول عند  
 وجود هذه الامور لوجب رؤيته فلما تعدت رؤيته في حقايق

على

غلات حصول المديركه ليس امر او احبا وانا هو امر حار من كمال قوله  
 فاما قلنا ان اجراك الجوهر الغري محال فهذا معلوم بالضرورة فثبت  
 بما قلناه ان حصول المديركه عقيب هذه الامور امر حار وهذا هو  
 المعصود **والجواب** عن هذه الشبهة بحري على حد الجواب  
 عن الشبهة الاولى فانا انما نوجب حصول المديركه عند ارتفاع الموانع  
 ولا شك ان الصغر مانع عن الرؤيه ولهذا لم نر الجوهر الغري والتب  
 في كون الصغر المفرط مانعا بحري على حد ما ذكرناه من المذاهب الثلاثة  
 في رؤيه الكبير صغيرا من البعد فطل ما توقعوه وصح ان المديركه  
 واجبه الحصول عند وجود هذه الشرايط كما ذكرناه وسبقنا لهذا  
 الكلام تقرير عند الكلام في استحالة الرؤيه على الله تعالى بدليل  
 المقابلة ودليل الموانع فمشبه الله تعالى  
**المسئلة الرابعة في ذكر شرائط المديركه**  
 نقول ان المديركه في الشاهد مستزوجه بشرايط ونحن نذكرها واجبا  
 واحده وتبين وجه الخلاف فيها وعلتها شرائط **الشرط الاول**  
 انقضاء المعتدلة على ان المقابلة او ما في حكمها بشرط في حصة الرؤيه للراي  
 بالجاهته ويبدون تفهم او ما في حكم المقابلة ما سينا هذه الانسان  
 من الصور في الانشيا الصقيه كالمراء والسيف فان هذه الصور في حكم  
 المقابلة وان لم تكن مقابلة حقيقة وقالوا ان الواحد منا يعلم ان  
 الله لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكم المقابل واذا كان قد ا



في الامور الضرورية فلا حاجة الى ايراد البتة لانه عليه **الشريطة**  
**الثانية** ذهب الشيخ ابو الحسين الى ان الشرط في صحة الرؤية ان يكون  
 المرئي مؤثرا في خاشته الزاوي وحاصل مذهب القول بتأثير المرئي  
 في نقطة الناظر وتقرير ما قاله هو ان يحصل صورة المرئي في الهوى ثم  
 يحصل الهوى مع تلك الصورة في نقطه الناظر فالرؤية عنده متوقفة على هذا  
 التأثير **واعلم** ان مذهب ابي الحسين يخالف مذهب القائلين بالانطباع  
 من الغلاشفة وعبرهم فانه مشروط بتأثير المبرك في الخاشته كما حكيناها عنه  
 ولا نقول بالانطباع المبرك في الخاشته كما زعموه بل الرؤية عنده بصورة  
 على هذا التأثير **الشريطة الثالثة** زعم جمهور الغلاشفة  
 القائلين بالانطباع ان الرؤية لا تحصل الا بشرط ان تنقطع صورة المرئي  
 في نقطة الناظر وهذا خطأ لا من انما اقول فلا ان الرؤية لو كانت  
 متوقفة على الانطباع لكان يلزم ان تكون السماء والارض والجبال  
 منطبقة في نقطة عين العصفور عند رؤيته لها وهذا معلوم العناد بالقرين  
 واما ثانيا فلانا لو فرضنا ان نقطة عين الناظر متلوثة بلون السواد وفيها  
 الصورة المنطبقة متلوثة بلون البياض فلو كانت الصورة منطبقة في النقطة  
 لزيم ان تكون النقطة متلوثة بالسواد والبياض وهذا محال بالضرورة  
 فيطل القول بالانطباع **الشريطة الرابعة** ذهب الشيخ ابو هاشم  
 واصحابه الى ان صحة الرؤية مشروطة بخروج الشعاع من نقطة الناظر  
 وانفصاله عنها فاذا لم يكن منفصلا فانه يتعدى الانبعاثية ولهذا انعكس  
 على الزاوي اذ ان المصلحة عنه لما لم يكن اشتقاقا خارجا منفصلا وهذا هو قول

اي على

ابو علي ثم اختلفا فذهب ابو هاشم الى ان اتصال الشعاع بالمرئي ليس شرط  
 في صحة الرؤية واما العرض ان يحصل الشعاع بحيث لا يمتد بينه وبين المرئي  
 ولا يعتبر انفصاله **وذهب ابو علي الى ان اتصال الشعاع بالمرئي شرط**  
 في صحة الرؤية **الشريطة الخامسة** حصول الضياء المتوسط  
 بين الزاوي والمرئي ولهذا فان الواحد متا بتعدية عليه اذ ان في طلبة  
 السيل لما لم يكن الضياء موجودا وشرطه ان يكون مختصا بالمرئي دون  
 الزاوي ولهذا فان الواحد متا وان كان في موضع مظلم يرى من مكان  
 في موضع نور ولا يعكس الامر فلا يرى من مكان في موضع نور من يكون في  
 موضع مظلم معلنا ان الشرط في حصول الضياء ان يكون مختصا بالمرئي دون الزاوي  
**وقد اعمى** بعض الغلاشفة اطمه جالينوس اذا نور الخاشته من  
 الزاوي والمرئي اما هو عاج عن حكمة الناظر وسفصل بينهما التصبر اليه  
 للانوار وهذا خطأ لا من انما اقول فلا انه لا يعقل ان يكون النور الجال  
 من السماء والارض منفصل عن اتحادة العصفور ويعلم فتا هذا بالضرورة  
 واما ثانيا فلو كان يلزم ان يزداد النور عند اجتماع المبرزين الذين قويت  
 ابصارهم ومعلوم خلافه فطل ما قالوه **وهذه** الشرايط الخمس لا بد  
 من وجوبها في حق الزاوي بالخاشته ليصح ادراكه لما يذكر **وزعمت**  
 المشركون ان هذه الشرايط الخمس غير معتبرة في صحة الادراك بل يصح  
 الرؤية من دون هذه الشرايط وبما اوردناه في مقاله على قولهم على ان قوله  
 سنا انما يذكر انما يذكر انما يذكر انما يذكر في عينه واذ كان الامر كما زعموه والاختلاف



إلى هذه الشرايط وقد دللنا على فتاد القول بالادراك فلا نقيده  
**والمعتمد** عندنا في اعتبار هذه الشرايط في حق البراءة بالحاشية  
 هو اننا نعلم بالضرورة ان الواحد منها لا يمكنه ادراك شئ الا باعتبار هذه  
 الشرايط فوجب ان يكون شرطاً في ادراكه كماله فاما من لا يكون ذاك  
 بالحاشية كالمقدم بغاي فان هذه الامور والشرايط غير معتبرة في  
 حقه واما المعتبر في حقه ليس لا وجود المبرك لا غير فلهذا رتبة هذه  
 المسئلة **المسئلة الخامسة في احكام اطلب كسبه**  
**الحكم الاول** ان هذه المبركة حصوها للمبرك اما هو على جهة  
 الوجوب وقد قد منا الكلام على ذلك وقد مرنا بالادلة شافية وبينا ان  
 لا يختلف حاله شاهداً وغائباً **الحكم الثاني** انه لا ضيق لهذه المبركة  
 شاهداً وغائباً وقد مرنا اكثر الاستعمالات لها ضيقاً في الشاهد وقالوا  
 انه قد قام بعين الاعنى ضيق الادراك هو العما وعولوا في الدلالة على  
 ذلك بانهم صاروا اعنى بعد ان لم يكن اعنى فلا بد من امر وليرد كل الاحتمال  
 لادراك هو العما وهذا خطأ فانا لا نسئل انه لا بد من امر ولكن ذلك  
 الامر هو عدم الادراك فبطل ما قالوه **الحكم الثالث** ان هذه المبركة  
 مشروطة في حصولها بوجود المبرك شاهداً وغائباً فلا يمكن حقيقتها وموت  
 اصل مغفولها الابد وجود تنقلها ولا يمكن تنقلها بالمغفول وم كما  
 ذكرنا في الغالب لان هذه المبركة متعلقة بما يصح ادراكه شاهداً وغائباً

وكما مر  
 في معتقده

فجميعها مخالفة لما كما قد مرنا شرحه **الحكم الرابع** ان هذه المبركة  
 متعلقة بما يصح ادراكه شاهداً وغائباً ولا يخص مبرك دون مبرك  
 لا ناقل بالشر وانه ان كل شئ فانه يصح ان يكون مبركاً لجميع المبركات  
 ولا يقتل لحيته في جميعها **وقد مرنا القسم**  
 ان هؤلاء هم انه تعالى لم يترك لجميع المبركات ما خلا الالم واللذ فان  
 مبركته تعالى لا تتعلق بمكانه واصح باسرها ان الالم واللذ  
 لا يتركها كان المحل الحيوة في محل الحيوة وهذا الحكم اعني ادراكهما بمحل  
 الحيوة في محل الحيوة هو الذي يميز ان به عن غيرها وهو اصل في مغفول  
 حقيقتها وهذا محال في حقه تعالى فبطل ان يكون مبركاً كمالها **وجوابه**  
 ان هذا فاسد لو جهين اما اولاً فلما قد قد مرنا فيما سلف ان الالم واللذ  
 حقاً بينهما في القسم معلومه لئلا احد فلا يقتل الى تعريف وذكرنا ان  
 كل ما يذكرون في تعريف حقيقتها فيها اعلى منه سواء كان حقيقياً او  
 بطل ان يبا ان حقيقته الالم واللذ هو ادراكهما بمحل الحيوة في  
 محل الحيوة واما ثانياً فلان الالم واللذ اما يميز اب عن غيرها  
 في القسم التي راجعه الى ذواتهما سواء ادراكها في محل او لا في محل فكيف  
 يقال ان يميزها عن غيرها انما كان لاجل ادراكهما في محل فبطل ما  
 وتابها فله انه لا حكم لادراك الالم الاعم التفرقة ولا حكم لادراك  
 اللذ الاعم التفرقة فانه تعالى لما استحال في حقه المشهورة والنفات  
 استحاله ادراكه لالهم واللذ لان الالم لا يقتل الاعم التفرقة واللذ اما



يُفعل مع الشهادة **وجوابه** ان هذا باطل فانما نوجب احتياج  
 الله الى الشهادة والالم الى النقرة من اجل التاكيد والالتزام بهما لا في  
 صحة ادراكهما وغرضنا ان يكون الله مبدئاً للالم والله وليتغرضنا  
 ان يكون الالم مبدئاً فاحذها بعقل عن الاخر فكل ما قاله ونغزى  
 ان الله تعالى مبدئ كل وان مبدئ كيمته تعالى شاملة في تعلقيها بجميع المبركات  
 فهذا حيلة احكامها العامة **واما** احكامها الخاصة فهي كلام في تفاصيل  
 الادراك وكيفية استعمال هذه الالات في المبركات والالهام فيه  
 طويل يخرجنا عن المقصد الذي قصده ببيانها وهو الكشف عن الانوار  
 الالهية وقد نحن الكلام في اثبات كونه تعالى مبدئاً وما يتعلق به  
**القول في اثباته تعالى موصوف بالبقاء**  
 وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في قامة الدلالة على كونه تعالى  
 باقياً اتفق اهل القبله على وصف الله تعالى بانه باق ثم اختلفوا في قايده  
 هذا الوصف والذي ذهب اليه جماهير المعتزله ابو علي وابو هاشم واليه  
 القضاء عبد الجبار وغيرهم من مشاهير البصريين انه لا معنى لوصف  
 الله تعالى بانه باق الا انه مستمر الوجود من غير امر زائد على هذا  
 والى هذا ذهب بعض محققي الاشعرية **ودعنا** كثر الاشعرية ان  
 معنى وصف الله تعالى بانه باق هو ان له حاله زائده على استمرار  
 وجوده هي كونه باقياً والى هذا ذهب لكثير من المعتزله وقبل الجواب  
 في الدلالة على انه تعالى باق لا بد من تحقيق محل النزاع ففهم غرضنا

منقول

**فنقول** النزاع في هذه المسئلة لا يخلو حاله اما ان يكون واقعاً  
 الاستمرار اولى بالصفة او في المعنى اما الواقع في الاستمرار فهو ان  
 يقال ان استمرار وجوده تعالى هو امر زائد على ذاته امر لاه **واما**  
 الواقع في الصفة فهو ان يقال هل الباقي يكون باقياً حاله وصفه  
 مغايره لاستمرار وجوده ام لا **واما** الواقع في المعنى فهو ان يقال  
 اما ان يكون شرطاً او غلة **اما** الغلة فاما ان يقال بانه غلة مؤثرة  
 في كون الباقي باقياً **واما** ان يقال بانه غلة في استمرار وجوده **واما**  
 اما ان يكون شرطاً فاما ان يقال انه شرط في كون الباقي باقياً **واما**  
 ان يقال بانه شرط في استمرار وجوده فهذه مواقع الخلاف يمكن  
 تنبيهها على هذه المراتب الثلاث ونحن نذكرها واحدة واحدة  
 ونوضح الكلام فيها بعون الله تعالى **المرتبة الاولى**  
 في الاستمرار وهو ان يقال ان استمرار وجوده صفة زائدة على ذاته  
 والحق انه ليس كذلك وبدل عليه امور ثلاثة **اما** اولها استمرار  
 وجوده لو كان امراً زائداً على وجوده في الاوقات فيتعقل  
 احدها من دون الآخر فكان يلزم ان يتعقل وجوده في الاوقات  
 ولا يتعقل استمرار وجوده او يتعقل استمرار وجوده ولا يتعقل وجوده  
 في الاوقات فلما لم يتعقل احدها من دون الآخر وجب ان يكون  
 المزمع باستمرار وجوده الى وجوده في الاوقات من غير امر زائد



على ذلك وهذا هو المقصود واما ثانيا فلان استمرار الوجود لو كان  
امرا دائما على وجوده في الاوقات لا يمكن انفصال احدهما عن الآخر  
او لا يعقل وجه في تلازمهما فكان يلزم على هذا ان يكون الشيء مستمر  
الوجود ولا يكون خاصلا في الاوقات او يكون خاصلا في الاوقات  
ولا يكون مستمرا الوجود فلما علمنا انفصال احدهما عن الآخر علمنا ان  
الترجيح يكون مستمرا الوجود الى وجوده في الاوقات من غير امتداد  
على ذلك والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان في الوجه الاول  
انما تعدت انفصال احدهما عن الآخر من حيث العقل والنظر  
والوجه الثاني انما تعدت انفصالهما من حيث الحصول والتبوت  
واما ثالثا فلان مفهوم الاستمرار ومعقوله في جميع مراحله متساوي  
وهو ان يحصل الشيء في الحالة الثانية كحصوله في الحالة الاولى فلو  
كان الاستمرار صفة ثبوتية لكان يلزم ان يكون العدم الصرف  
موصوفا بها وهذا محال فبطل ان يكون الاستمرار صفة ثبوتية  
وانما قلنا ان الاستمرار لو كان صفة ثبوتية للزم ان يكون العدم  
الصرف موصوفا بها فلان العالم كان عديمه مستمرا من الازل  
الى وقت حذوته ومفهوم الاستمرار واحده كما ذكرنا فيلزم  
ان يكون العدم الصرف موصوفا بها وهذا محال ومعلوم العباد  
بالضرورة لان العدم الصرف لا يستحق شيئا من الاوصاف الثبوتية  
فبطل ما ذكرناه ان الاستمرار ليس وصفا ثبوتيا ولا امرا دائما على

وجود الشيء في الوقت الثاني لا غير **المطلب الثاني**  
في حاله وهو انه هل للشيء في بقائه حاله ام لا والمختار انه ليس  
له حاله يكونه باقيا وبذلك علمه وجوه ثلاثة اما اولها فلان الباقي  
لو كان له حاله ثابتا على استمرار وجوده لكان لا يتحول حال  
تلك الصفة مع استمرار الوجود اما ان يكون كل واحد منهما محتاجا  
الى الآخر في ثبوته وحصوله فيلزم التبدل وهذا محال واما الا  
يكون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر فيلزم صحة انفصال احدهما  
عن الآخر حتى يكون الشيء باقيا غير مستمر الوجود ومستمر الوجود  
غير باق وهذا فاسد واما ثانيا فلان المفهوم من كون الشيء  
باقيا هو ان الوجود الاول عاجل في الوقت الثاني كحصوله في  
الوقت الاول ويجزى حصوله في الوقت الثاني يستحيل ان يكون  
وصفا دائما اذ لو كان وصفا دائما لكان حصوله في الوقت الاول  
ممكن بل هو ان يكون الشيء باقيا في حال حذوته وهذا باطل فوجب  
القطع بان وجوده ثابته كوجوده او لا من غير امتداد ابيه واما  
ثالثا فلا نأمنى علمنا شيئا مستمر الوجود علمناه باقيا وان لم نعلم شيئا  
اخر ومتى لم نعلم مستمر الوجود لم نعلم بقاءه فلما كان مفهوم البقاء  
ومعقوله واقعا على استمرار الوجود وجودا او عديما وجب ان يكون  
موصوفا من غير امتداد ايد فبطل ما ذكرناه ان يكون استمرار الوجود



خاله ذابده على وجوده في الاوقات وان يكون كونه باقيا خال ذابده  
على استمرار وجوده ايضا كما ذكرنا وهذا هو المطلوب

### المسألة الثالثة في المعنى وهذا ان يقال البقا معنى يحتاج

اليه في امور اربعة احدها ان يكون مؤثرا في كون الباقي باقيا وثانيها  
ان يكون شرطا في كونه باقيا وثالثها ان يكون مؤثرا في استمرار الوجود  
ورابعا ان يكون شرطا في استمرار الوجود في الوقت الثاني وهذه الامور  
الاربعة التي يمكن ان يحتاج اليها البقا من اجلها وحدها اطلقنا كون البقا  
معنى بطل ان يكون محتاجا اليه في هذه الامور الاربعة التي ذكرناها  
والذي يدل على بطلان كون البقا معنى وجهان احدهما وهو الذي  
عول عليه الخوازمي وحاصل ما قاله هو ان هذا البقا لا طريق اليه  
وما لا طريق اليه وجب نفيه وانما قلنا انه لا طريق اليه فلان الطريق  
اليه ليس الا ان يقال ان كون الشيء باقيا او كونه مستمرا للوجود امران لا بد  
على ذاته فلا بد من وجود البقا ليكون مؤثرا فيهما او شرطا لثبوتهما  
وقد قررنا فيما سلف القول في ان استمرار وجود الشيء وكونه باقيا  
ليست امران بل على ذات الشيء وجوده في الاوقات واذا بطل كونها  
امرين لا بد من بطل احتياجهما الي وجود معنى هو البقا ليكون شرطا  
او مؤثرا فثبت انه لا طريق اليه وانما ان ما لا طريق اليه وجب نفيه  
فقد بينا انه يؤدي الى الفتنخ في العلوم الضرورية والعلوم النظرية  
فهذا ملخص ما ذكره الخوازمي في نفي كون البقا معنى وثانيها

ان البقا

ان البقا لو كان معنى ذابدا لكان محتاجا في وجوده الى الجوهر  
فلو كان الجوهر محتاجا في بقاءه اليه لزم التوقف وانه محال لان كل  
واحد منهما مقتضى في نفس وجوده الى وجود الاخر فيلزم ما ذكرناه مطلقا  
ما ذكرناه كون البقا معنى **فاد اعرف هذا** والذي  
يدل على ان الله تعالى باق هو ان حقيقة البقا حاصلة في حقيقة تعالى  
فيحتمل ان يكون موصوفا بصفة البقا وانما قلنا ان حقيقة البقا حاصلة  
في حقيقة تعالى فلانه لا معنى لكون الباقي باقيا الا استمرار وجوده  
في الوقت الثاني وقد قررنا فيما سلف ان الله ازل الوجود وانه تعالى  
ابدي الوجود لا اذلة فثبت ان حقيقة البقا حاصلة في حقيقة تعالى  
وانما قلنا ان حقيقة البقا اذا كانت حاصلة في حقيقة تعالى وحيث يكون  
موصوفا بها فلا بد من تعبد المبحر ولا يهاجم خطا في اجراما وجب وصفه بها  
وهذا هو الوجه في صحة اطلاق اسم الله تعالى كما سنقره الكلام  
في شرح انما به تعالى وما يجوز اطلاقه عليه وما يجوز يعون الله

### المسألة الثانية في بيان انه تعالى لا يصدق له واعلم انه لا

قابل بان الله تعالى متد اخاصلا على نفايص صفاته ولما ذكرنا الدلالة على  
بطلان ذلك والمعتمد في بطلانه مسلكتان احدهما اننا قد قررنا في ما  
سبق ان وجوده تعالى هو عين ذاته وان ذاته تعالى واجبة الوجود في  
كل وقت لا يميز ولا اختصا في لذاته بوقت دون وقت فيحتمل ان يكون



دائم الوجود في كل الاوقات فلو قدرنا له ضدًا لما زعمنا عليه القديم وهذا  
 يقتضي كون وجود ذاته ابدًا مستمرًا مبدئًا كما قد مرناه وانما يقال  
 لا يقال انما قضينا بوجود وجود القديم تعالى بشرط استغناء صفة هي  
 وجود صفة وحسب عدمه لانه قد زال بشرط وجوب وجوده وهو عدم  
 صفة لا يقال هذا فاستدل لان وجوده تعالى لو كان مشروطًا بغيره  
 صفة لم يكن وجوده واجبًا بل يكون جائزًا وقد اطلقنا ان يكون وجوده  
 جائزًا بما مر ففصح ان وجوب وجوده ثابت لذاته من غير شرط  
 ثانيهما انما لو قدرنا بالقديم تعالى صفة كان له حاله من وجوده  
 ثلاثة اما ان يكون واجب الوجود او جائز الوجود او مستعصم الوجود  
 والاقسام كلها باطله فيجب القول بطلان صفة له تعالى وانما قلنا  
 انه يستحيل ان يكون الصفة واجب الوجود فلا من انما اول فلان  
 صفة لو كان واجب الوجود لكان مثلاً له لمشاركه له في وجوب  
 الوجود وهو القديم ولأنك ان القديم حسنه في الذات فلو كان صفة  
 واجب الوجود لكان مثلاً له وقد مرناه صفة هذا خلف وانما  
 ثانياً فلان صفة لو كان واجباً وجوده كالقديم تعالى لكان الصفة  
 قد حصل على الوجه الذي يتناهي عليه وهذا محال فبطل ان يكون وجود  
 الصفة واجباً وانما قلنا انه يستحيل ان يكون الصفة جائزاً فلان وجوده  
 لو كان جائزاً على معنى انه يجوز كونه موجوداً لم يزل بدلاً من وجود  
 القديم تعالى للزم ان يكون الله تعالى واجب الوجود لم يزل لانه اذا

لان

كان صفة صحيح الوجود في الاول لم يكن القديم واجب الوجود في الاول  
 لجواز طر وجوده وهذه محال وانما قلنا انه يستحيل ان يكون مستعصم  
 الوجود في الاول فانه لو كان مستعصم الوجود في الاول وصح وجوده  
 من بعد فيكون متافياً للقديم تعالى لكان لا يحتاج استحالة وجوده  
 في الاول اما ان يكون لا من اولاً من فاني كانت ثابتة لا لا من لزم  
 عدم الاستحالة في كل وقت اذ لا وقت اول من وقت فليزم ثبوت هذا  
 الاستحالة في جميع الاوقات وان كانت استحالة وجوده ثابتة لا من  
 فذلك الامر اما ان يكون موجباً لاستحالة وجوده في كل وقت او  
 في وقت دون وقت فان كان الاول لزم القول باستحالة في كل الاوقات  
 وهو المطلوب وان كان الثاني فلا يمكن تخصيص استحالة بوجوب دون  
 وقت الا بالعادة فلو كان وجود صفة القديم تعالى معلقاً بالعادة لكان  
 وجود القديم تعالى اول من وجود الصفة لان وجود القديم تعالى للذات  
 وجود الصفة بالعادة وكان وجود القديم بان يحيل وجود صفة  
 اول من ان يحيل الصفة وجود القديم تعالى واذا كان الحق بهذا  
 لما ولو كان دائم الوجود وهذا هو المقصود فيجب ان يكون القديم  
 القديم تعالى واجب الوجود وانه لا صفة له على حال اصلاً لان  
 يقال لم لا يجوز ان يكون صفة القديم تعالى اول من الوجود لتعلقه بالعادة  
 وما كان متعلقاً بالعادة كان اول من الوجود من الصفة الباقية لانه اذا



يقول ان تعلق الصفة بالقادر اما يكون من جهة الوجود على وجودها في  
 في الامور الخادثة التي تكون في نفسها ممكنة فاما في حق الحادث والممكن  
 فتعلقه بالقادر لا يكون من جهة الوجود بل يكون وجود القديم اول  
 من وجود الحادث لا محالة لكون وجوده واحبا ووجود الحادث  
 متبعا فلهذا كان اوله مثبت بما ذكرنا ان القديم تعالى لا يضل له  
**القول في الامور التي يجب سبورها الى**  
**تعالى** ان فرقنا مفيد القول في كيفية استحقاقه تعالى هذه  
 الصفات ثم نذكر الكلام في ان مخالفة تعالى لمخلفه اما هو حقيقة ذاته  
 المحصورة ثم نذكر خصوصية ذاته وحقيقة ما اذا تكون فلا جرم اشتمل  
 الكلام هنا على مسائل ثلاث **المسئلة الاولى** في كيفية استحباب  
 تعالى هذه الصفات اعلم ان اهل القسلة بالاضافة الى حوزهم في هذه الصفات  
 وسكونهم عن المحض فيها طبقات **فاما الطبقة الاولى**  
 وهم القدر الاول والتابعون بعدهم فلم يكن لهم حوض في هذه  
 الصفات بنوعي ولا اثبات ولا سمع عنهم من حيث ينهائهم بل سكتوا عنها  
 وعلموا ان الله تعالى قادر على كل شيء على الجملة من غير حوض في تفاصيل  
 هذه الصفات والمعاني وينبغي ان يحتمل اعتقادهم في هذه الصفات  
 على ما نقوله الشيخ ابو الحسين فيكون معنى كونه تعالى قادرا هو  
 انه ذات يعجز منه الفعل ومعنى كونه عالما هو انه تعالى شئيت  
 للاشياء بحقائقها ومعنى كونه تعالى جيا هو انه تعالى ذات لا يتجمل

ان يدرك

ان يدرك ويعلم من غير امر وايد على هذا وهكذا القول في ما بينها  
 وانه تعالى يستحق هذه الاحكام لذاته لا من جهة شئ اخر وعلى هذا  
 يخرج الاولون والصحابة والتابعون بعدهم **الطبقة الثانية**  
 كانوا في هذه الصفات قائم قد تكلوا فيها وميزوا بينها وبين  
 المعاني وتصلوا احدها عن الاخر باحكام تحته ثم هم متمات  
 فالقسم الاول هم المعتزلة وهم فرقات فالفرقة الاولى هم الذين اثبتوا  
 الاحوال كالشيخ ابي هاشم وابي عبد الله وقاضي القضاة وغيرهم من  
 اصحابه والفرقة الثانية هم قساة الاحوال منهم كالشيخ ابي الحسين  
 والموازني وغيرهم من تابعيهم فاما ابو هاشم واصحابه فترغوا  
 ان لله اوصافا بالقادرية والعالمية والحيية نابعة على ذاته و  
 قالوا انه يستحقها لاجل صفته ذاتية تحقق بها ذاته واما ابو الحسين  
 واصحابه فانهم ذهبوا الى نفي هذه الاحوال كلها وان المجمع يكون  
 تعالى قادرا او عالما الى احكام تحقق بها ذاته كما فصلنا مذهبهم  
 في هذه الصفات من قبله **واما القسم الثاني فهم المختصرون**  
 على فرقهم ثم هم فرق ثلاث الاستعري والكلابية والكرامية  
 فاما الاستعريه فهم فرقات الفرقة الاولى منهم سبوتوا الاحوال وهم  
 الاكثر منهم فان عندهم ان لله تعالى صفات بكونه قادرا وعالما وحييا  
 زائدة على ذاته وانه مستحق هذه الصفات لمعاني قد يه وهذا هو مذهب



القدر ما بينهم ومن متأخريهم من ذهب اليه كمن الباقين منهم هـ  
 الثاني وهو مذهب المحققين من متأخريهم كالغزالي والجويني وابن  
 الخطيب الذين قاموا ذهبوا الى ان العلم هو نفس العالمية والغلبة  
 هي نفس القادرية خلا انهم قالوا ان القادرية والعالمية والجسدية ليست  
 مضافة الى الذات وانما هي صفات مستقلة بالذات عندهم **واما**  
 الكلامية فقد قالوا بان الله تعالى صفات بكونه قادراً وعالماً زائداً  
 على ذاته وانما يتحققها عندهم لمعان اذ ليه ثم اتفق الاشعرية والكلامية  
 على ان هذه المعاني ليست هي الله تعالى ولا هي غيره ولا هي بعضه  
 وانما هي انفسها غير متغايرة **واما** الكلامية فقد دعوا الى ان الله  
 تعالى صفات بكونه قادراً وعالماً وحياً زائداً على ذاته وانما يتحققها  
 لمعان فديده هي مغايرة لذاته **واعلم** ان الخلاف انما يتحقق بيننا  
 وبين الكلامية والعزلة الاول من منقذ في الاشعرية لما قالوا بالعلم  
 والمعلوم فانهم اتفقوا هذه الصفات لذاته تعالى وقالوا ان الخلق  
 فيها معان فديده مغايرة لها **واما** الكلامية والعزلة الثاني من  
 الاشعرية فيقرب ان يكون الخلاف بيننا وبينهم لفظياً لانهم لا يقولون  
 بالعلم والمعلوم بل القدير عندهم هي نفس القادرية والعلم عندهم  
 هو نفس العالمية ولهذا قالوا ان هذه المعاني ليست مغايرة لذات الله تعالى  
 ولا هي في انفسها متغايرة وهذا هو عينه مذهب الشيخ ابي هاشم  
**فاذا تقررت هذه القواعد فاعلم ان الكلام على هذه المسئلة**

نعم

ومذهب الخلافة يتخصر مقصوده بان ثبوت الادلة المعتمدة على ابطال هذه  
 المعاني التي نؤمنها ثم ذكر شبهتهم في اثباتها فهاهنا فصلان  
**الفصل الاول** في اقامة الدلالة على بطلان هذه المعاني  
 والادلة على بطلانها نوعان عامة وخاصة فالنوع الاول امور عامة  
 ومعندها في ذلك مسائل **المسئلة الاولى** وهو الذي يقول عليه  
 الخوانزاري وحاجل ما قاله هؤلاء هذه المعاني ليست معلومة بنفسها  
 ولا طريق اليها وما ليس معلوم ما يستفاد ولا طريق اليه وجب نفيه  
 وانما قلنا ان هذه المعاني ليست معلومة بنفسها فلا نالها عن كونها  
 معلومة بنفسها الا انها تعلم بالادراك او بالوجدان من المنقذ او بال  
 طريق من طريق العلوم الصورية والخالقية لما في هذه المعاني لا  
 يدعون العلم بها صريحا اصلاً ولو ادعى احد منهم ذلك كان محالاً  
 ومكابرة فلهذا قلنا ان هذه المعاني ليست معلومة بنفسها وانما قلنا  
 انه لا دليل على هذه المعاني فلان من حق الدليل ان يكون بينه وبين  
 كدلوله تعلق والالتمس بان يثبت عليه اول من ان لا يدل او يدل  
 على غيره وخمس ما يمكن ان يقال انه لا دليل على هذه المعاني اقسام  
 اربعة **القسمة الاولى** ان يكون الدليل على هذه المعاني لاهول  
 الضائرة عنها نحو القادرية والعالمية والسامعية والمبصرة ومحوها  
 قلوبهم وهذا باطل لا من حيثها او كما قلنا لا طريق الى هذه الاحوال  
 كما قد رآه من قبل على اصحابها في هاشميه **واما** الثانية لان هذه الاحوال



لوسلنا ثبوتها مضافاً الى الذات فلا حاجة الى هذه المعاني ه القسم  
 الثاني ان يكون الطريق الى هذه المعاني ثابتاً ما في هذه الاحكام اعني  
 صحة الفعل وصحة الاحكام وهذا باطل ايضاً لان هذه الاحكام مضافاً  
 الى ذاتها تعالى ومستندة اليها فبطلان يكون الطريق الى هذه المعاني  
 هو آثارها الصادقة عندها القسم الثالث ان يكون الطريق الى هذه  
 المعاني مؤثرة مؤثرة فيها وهذا لا يكون الا على احب وحين اتمام  
 يقال ان ذات الله تعالى اثرت في هذه المعاني واما ان يقال ان ذاتاً  
 اخرى غير ذات الله تعالى اثرت في هذه المعاني وهذه القسمات  
 لا قابل بها من المسلسل فيجب القول ببطلانها القسم الرابع ان يكون  
 الطريق الى هذه المعاني مؤثراً في سعيه نحو قوله تعالى ان ذو القوة المتين  
 وقوله تعالى ولا تحيطون بشئ من علمه وعبود لك من الايات التي يشعرون  
 ظاهراً ما بالقدرة والعلم وهذا باطل لان الادلة الشرعية بحتمها  
 على وضع الدعوى وعرفها فقط وليس يجوز حملها على مصطلحات علماء  
 الكلام فاما مصطلحات في قبضه لم يخطر لاحد منهم على بال والله تعالى  
 انما يخاطبهم بما يعرفونه ويتناول افعالهم والذى سبق الى افهامهم من  
 القوة هو نفس لا اقتدار ومن علمه نفس يكون العالم عالمياً وهذا لا  
 ينكره ولا نابه ه فاما حمل هذه الظواهر على هذه المعاني التي تعقدها  
 اکتوا المستكلمين فهذا هو الخطأ وعجب القضاة بسقوطه ثبت بما ذكرنا  
 ان هذه المعاني كذا دليل عليها ه واما قلنا ان لا دليل عليه وجب عليه فلا

محور

محور ذلك يودي الى فساده العلوم الضرورية والعلوم النظرية فجب  
 ان يكون باطلاً فهذا المقتضى بما ذكره صاحب المعتمد بعد حذف كثير  
 فضلاً عنه ه **المسلك الثاني** ذكره الشيخ ابو الحسين وغيره  
 لما قاله هو ان مقتضى هذه الاحوال في حق تعالى التي هي القادرة به  
 والعالمية وسائر ما لا يحلومين وجوب ثلاثة اما الفاعل واما العلة واما  
 الذات والفاعل والعلة باطلان فيجب سناد هذه الاحوال الى ذاته  
 تعالى واما قلنا انه لا مقتضى لهذه الاحوال للاحب هذه الامور  
 الثلاثة فلا الذي يعقل من المؤثر ان يثبت للاحب هذه وماعداها  
 كالمؤثر ان لا مقتضى فيه ه واما قلنا ان الفاعل يستحيل ان يكون مؤثراً  
 في هذه الاحوال فلن ذلك القادر لا يحلوم انما ان يكون هو الله تعالى  
 او غيره وتعالى ان يكون غير الله اذ لا قادر قبل خلق العالم سوى  
 الله وتعالى ان يكون هو الله لان من ليس بقادر ولا عالم ولا شيء لا  
 صحة منه الفعل فلو لم يكن تعالى قادراً عالمياً شيئاً لاستحال امره ان يعمل  
 ذاته على هذه الاحوال فبطلان اضافة هذه الاحوال الى القادر ه  
 واما قلنا انه يستحيل اضافتها الى المعاني فلان هذه المعاني لا مقتضى  
 لثبوتها مشاهداً وغائباً اما في الشاهد فقد قررنا باطلانه فيما سبق  
 فلا فائدة في ذكره ه واما في الغائب فلا ذاته تعالى يمكن ان  
 يكون مؤثراً في هذه الاحكام والقياسات فلا مقتضى لما ذكره على  
 ذلك ثبت بما ذكرنا باطلان ايضاً في هذه الاحكام والاحوال الى القادر



والعلة فاذا بطل اضافتها الى ذلك وجب اضافتها الى الذات وهذا هو  
المطلوب لا يقال كما انه لا مقتضى لاصافة هذه الاحوال الى المعاني  
فلا مقتضى ايضا لاصافتها الى ذاته تعالى حتى تكون ذاته هي المؤثرة  
فيها لاننا نقول هذا فاستبد فانما تنفقون على اضافتها الى ذاته لكنهم يزعمون  
ان ذاته انما تكون مقتضية لها بواسطة هذه المعاني وفيها بذاته و  
غير نقول ان ذاته كافية في اقتضاها من غير ان يرد على ذلك فهذا  
ما خصته من كلام ابي الحسين وهذا منه من عباراته مع زيادة بيان  
يتالم يذكره **المسلك الثالث** ذكره اصحاب ابي هاشم  
وحاصل ما قالوه هو ان القديم تعالى لو كان قادرا بيه وعالميته وناس  
صغافته لمعاني قايمة بذاته لكان لا يخلو حال تلك المعاني اما ان تكون بعد  
او موجودة وان كانت موجودة لم تكن اما ان تكون قديمة او  
حديثة وهذه الاقسام كلها باطله فيجب القول سلطان هذه المعاني  
واضافة هذه الاحوال الى ذاته واما قلنا انه يستحيل اضافة هذه  
الاحوال الى معاني معية ومنه قلنا العيال انما توجب احكامها عندهم  
لاجل صيغاتها المتضاهية وهذه الصفات عندهم مشروطة بالوجود وما  
كان مشروطا بالوجود فالعدم يجيله وهذا القتم انما اوردناه وان كان  
العدم لا حبيته له عندنا لما كان العدم عندهم ذات في حال عديم فلا  
يذهب من ابطاله وسند كبريلان ما قالوه في المعدوم في ما بعد ان شا  
الله تعالى واما قلنا انه يستحيل اضافةها الى معاني محدثة فلان محدثها

لا يجوز

لا يخلو حاله اما ان يكون مواتة او غيره وتحال ان يكون هو الله تعالى  
لان من لم يتقدم ولا عالم ولا حتى يستحيل عليه الفعل فلو لم يكن قايما  
عالميا جليا قبل فعلها لاستحال منه ان يفعلها لنفسه وهكذا القول  
في العلم فانه لا يصح منذ وقت العلم الا من عالم لا محالة لانه يجري مجرى  
الفعل المحكم فلا يمكن صدوره الا من عالمه وتحال ان يكون محدثا  
غير الله لا من دين انما او لا فانه لا قاييل به فوجب بطلانه واما ثانيا  
فانه لا بد وان يكون قادرا عالميا جليا لمعاني محدثة فحتاج الى  
غيره والكلام فيهم كالعلم في الاول الى غير غايه وهذا حال فقل  
اصافتها الى معاني محدثة واما قلنا انه يستحيل اضافةها الى معاني  
قديمة فلان القديم وصف كاشف عن حقيقة الذات فيلزم من لا يشارك  
فيهم الاشرار في الماهية فلو كانت هذه المعاني قديمة لوجب ان تكون  
مشاهدة لله تعالى في نفس حقيقته وهذا باطل فوجب القطع سلطان  
هذه المعاني فهذا ما عول عليه اصحاب ابي هاشم في بطلان هذه المعاني  
**المسلك الرابع** القادريه والعالمية والحيثية امور واجبه  
والواجب يستحيل تعليلها بغيره فبطل القول بتعليل هذه الصفات  
بالمعاني واما قلنا ان هذه الصفات امور واجبه فلا نافية انفسنا على  
استحالة خروجها تعالى عن هذه الصفات ولا نعتي بالواجب الى ما يستحيل  
خلافه فثبت انها واجبة واما قلنا انما كان واجبا استحالة تعليلها  
بغيره فلا يثبت انما ولا فلا ما قد اجعنا على امتناع تعليل ذاته تعالى



فاما استعجب لبلده انه تعالى لو جوبها فوجب استعجابا لتعليل كل واجب  
واما ثانيا فلنصفه العلة في نفسها لما كانت واجبة لا جرم استغنى  
عن علة اخرى فلما كانت هذه الصفات واجبة لذاته تعالى فوجب  
استغناؤها عن هذه المعاني وفي هذا ما نريد من بطلانها  
**المسئلة الثامنة** لو ثبت المعاني القديمة على رغم كون  
لا بد وان تكون مساوية للقديم تعالى في نفس القديم وحقيقته في القديم  
لن يكون حال القديم اما ان يكون هو نفس حقيقة الذات او وصفا كاشفا  
عن حقيقة الذات فان كان هو نفس حقيقة الذات فيلزم ان يكون  
هذه المعاني مساوية لله تعالى في نفس حقيقته وما هيته وكل شي  
كان متساويا في الحقيقة والماهية فلا بد وان يكون متساويا  
في جميع التوازي والمحكم فيلزم ان يكون كل واحد من هذه المعاني  
مثلا لذاته الله تعالى وحينئذ يلزم ان يكون كل واحد منها مستقلا  
بنفسه موصوفا بالقدرة والعلمية والحيثية وشاير الصفات الا  
ويلزم ان يكون كل واحد منها الذا والغير ان تكون قائمة بذاته  
تعالى او في مراتب كقائما وهذا محال وان كان القديم وصفا كاشفا  
عن حقيقة الذات لزم من الاشتراك فيه الاشتراك في حقيقة الذات  
ولو كان مع الله معاني قديمة للزم ان تكون مشاركة في عامر الماهية  
لاشتراكهما فيما يكون كاشفا عن الماهية وهو القديم وحينئذ  
لزم تلك الحالات التي وجهناها على القوم الاول فبطل القول بان  
هذه المعاني القديمة **المسئلة التاسعة** لو ثبت

اثبات

اثبات هذه المعاني في حق الواحد منها انما هو الجوار والحوار في حق  
الله تعالى محال فبطل القول بالمعاني القديمة واما قلنا ان الدليل  
على هذه المعاني في حقنا انما هو الجوار وهذا ظاهر فانا نقول في حق  
الدلالة على هذه المعاني هو ان القدرة والعلمية والحيثية في حقنا حصلت مع  
حوار الاحتمال فلا بد من امر واحد لا اله الا الله والقدرة والعلم والحيثية  
ان الجوار في حق الله محال فلان هذه الصفات واجبة لذاته تعالى  
بالاتفاق لا يمتنع تحيل حلا فيها فاذا بطل الجوار في حق الله تعالى بطل  
القول بعده المعاني كما ذكرناه **المسئلة السابعة** لو كانت  
القدرة والعلمية في حق الله تعالى محلة معان قديمة كان لله  
تعالى محتاجا الى تلك المعاني ليكون حاضرا في هذه الاوصاف والادلة  
ليكن الحاجة على الله محال فالقول بانها ثابت هذه المعاني يكون محالا  
ايضا لا يقال هذا يعقل عليكم ايضا لان عندكم ان ذاته تعالى  
مؤثرة في هذه الصفات فيلزم ان يكون محتاجا الى ذاته لتصل على هذه  
الصفات ايضا لا نقول هذا خطأ فان الشيء لا يقال بانه محتاج  
لذاته واما نقول الحاجة الى الاعيان فاما الله فلا يقال بانه مقدر  
الى نفسه وهذه المعاني عندكم هي امور مستقلة بنفسها لا يمكن حصول  
القديم تعالى على هذه الصفات الا بواسطتها فيلزم ان يكون الله تعالى  
محتاجا اليها والحاجة على الله تعالى محال فيجوز لقضا بطلان هذه  
المعاني **المسئلة العاشرة** حكم الله تعالى على المتكذرين باللعن



قوله تعالى لعن الذين قتلوا ان الله ثالث ثلاثة لا يثبتون الا قايما  
الثلاثة وقد فسروا الا قايما لثلاثة معاني ثلاثة فثالثها في اقوالهم لا  
انه العلم وفي اقوالهم الابن انه الكلام وفي اقوالهم الروح انه الحيوة  
فاذا كان الكفر لا يثبت من اثبات معاني ثلاثة فلان يلزم من ثبات سبعة  
او ثمانية اولى واحق وفهم لزم الكفر على القول باثبات هذه المعاني  
فيجب ان يكون باطله فهداه حيله اذ له المختار له ومعتد بهم في ابطال هذه  
المعاني القديمة على جهة العموم **النوع الثاني**  
فيما يدل على ابطال كل واحد منها على الخصوص ونحو ذلك الكلام  
امورا ثلاثة ليقاس عليها سائر ما يجعلها على ثلاث مراتب **الموت**  
**الاولى** في بطلان العلم القديم وبطلان على بطلانه ووجه ثلثه الوجه  
الاول لو كان الله تعالى عالما بعلمه لكان علمه مثالا لعلمنا وهذا  
محال والقول بكونه تعالى عالما بعلم محال ايضا فلهذا ان مقتضى بيان المقدم  
الاول انه تعالى لو كان عالما بعلمه لكان علمه مثالا لعلمنا فيها هو ان  
العلم متعلق بالمعلوم فلو كان الله تعالى عالما بعلمه لكان علمه متعلقا بما  
تعلق به العلم المجازي على وجه واحد وطريقه واحدة وكل  
علم غير هذا شأنه فلا بد ان يكونا متلين فهذه اصول ثلاثة يلزم من  
تقريرها وثبوتها ثبوت كونه عليه تعالى مثالا لعلمنا مجازي ونحو ذلك  
واحد اجماعا انه تعالى اما الاصل الاول وهو ان العلم  
متعلق بالمعلوم فالذي يدل عليه هو ان العلم لو لم يكن متعلقا بالمعلوم  
لما اوجب صفه متعلقه بالمعلوم كالحياة فانها لو لم تكن متعلقة

في نفسها لم توجب صفه متعلقه ايضا فلما كان من العالمية متعلقه بالمعلوم  
معلوم دون معلوم دل على ان الموجب لها لا بد ان يكون متعلقا بمعلوم  
ثبت ما ذكرنا ان العلم متعلق بمعلومه واما الاصل الثاني وهو ان  
العلم القديم متعلق بما تعلق به علما على طريقه واحدة ووجه واحد  
فالذي يدل على ذلك هو ان المعتبر في ثباتهما امور خمسة **الاول**  
ان المتعلق في قسميهما واحد ويختار بذلك عن ان يكون احدهما متعلقا  
بغير ما تعلق به الاخر فانما لا يتماثلان ولا شبهة ان علمه تعالى متعلق  
بهذا الشئ او علما الصا متعلق به فقد تعلق العلمان متعلق واحد  
ثانيهما ان يكون التعلق واحدا ويختار بذلك عما اذا كان التعلق مختلفا  
في قسميهما كان يكون احدهما له تعلق لخر اثنان والاخر له تعلق معلوم  
وعما اذا كان احدهما تعلقا معلوم والاخر تعلق العالمين فانما لا يتماثلان  
لما كان التعلق مختلفا الجنس وثالثهما ان يكون الوجه في التعلق واحدا  
ويختار بذلك عما اذا تعلق احدهما بعلمين معلوم على صفه او حكم وتعلق العلم  
الاخر به على خلافهما فانما غير متلين لاختلاف الوجه في حقيهما وتباينهما  
ان يكون الوقت واحدا اعني وقت المعلوم ويختار بذلك عن اختلاف  
وقت المعلوم فان مع اختلاف وقت معلوميهما لا يتماثلان وخاسمها  
ان تكون الطريقة واحدة في حقيهما ويختار بذلك عما اذا كان احدهما  
متعلقا على سبيل الجملة والاخر متعلقا على سبيل التفصيل فانما لا يتماثلان  
وان اتحد المتعلق والمتعلق في قسميهما لما كانت الطريقة مختلفة فانما



اوجها فهو لا يعتبر اتحاد الطريقتين لان العلم بالشيء لا يتعلق بهذه  
 الامور الخشنة على المعينة في ثنائياتها واما العلم بالثالث وهو ان  
 كل علمين هذا اشياء فلا بد من كونها شيئين فالذي يدل على ذلك وجهان  
 اما اولاهما فلا بد من هذا المتعلق لخص اريد من العلم كان كاشفا عن  
 حقيقته وكل امرين اشترك في الاثر كاشف عن الحقيقة فانه يحل  
 في الحقيقة لا محالة وفي ذلك ثنائياتها واما ثانيا فلان هذين العلمين  
 غير متضادين ينتيان بالصدق الواحد وكل معنيين هذا اشياء فهما  
 مثالان واما قلنا انهما معنيان على مضادين فهذا اظهر فانه يقع اجتماع  
 واما قلنا انهما ينتعيان بالصدق الواحد فلا نالو قدرنا على الله تعالى كمالا  
 في قلوبنا مع وجود علمنا ايضا ثم طرأ عليها الجهل فانهما ينتعيان لا محالة  
 واما قلنا ان كل علمين هذا اشياء فهما مثالان فلا نالو قدرنا على السواد  
 لا ينفي لبياض والحرمة وبنفي البياض ولا وجه لذلك الا ان البياض  
 والجوهر مختلفان وان البياضين متماثلان فلهذا ان الشيء الواحد  
 لا ينفي شيئين مختلفين غير صديق فثبت ما مره من المقدم الاول  
 وهذان العلمان لو كان عالما بعلم كان عليه القديم مثلا لعلمنا القادح  
 واما المقدم الثاني وهو ان ذلك محال فلان من حق لمثلين شرا  
 في الاحكام والواجب الذاتية فليزوم ان يكون القديم حادنا والحادث  
 قديما وهذا باطل مطلق القول باثبات العلم القديم لله تعالى  
**الوجه الثاني** قد ثبت بالدليل القاطع وبالاتفاق بيننا وبين  
 خصوصنا ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات القامات لها بهايه فلو كان

الله

عالما بعلم قديم لكان لا يخلو خاله اما ان يعلم تلك المعلومات بعلم  
 غير متناهية او بعلم والحد والاقسام كلها باطله فيبطل القول بكونه  
 تعالى عالما بعلم واما قلنا انه تعالى يتجلى ان يكون عالما بعلم غير  
 متناهية فلا مزين اما اولاهما فلان القول بوجود ما لا نهاية له يؤدي  
 الى الخيال وما أدى الى المحال فهو محال فالقول بوجود ما لا نهاية له  
 محال واما قلنا ان اتحاد ما لا نهاية له محال يؤدي الى المحال فلا نالو  
 فرضنا قادرا بقدرته على ما لا نهاية له فوجود ما لا نهاية له من جهة  
 صحيح على غير الحقم اذ لا مانع من وجوده لا من جهة القادر ولا من  
 جهة المقدر ومن بعد اتحاد ذلك لا يخلو اما ان يكون قادرا على اتحاد  
 شيئين او لا يكون قادرا فان كان الاول كان الذي يقدر  
 على اتحادهم بعينه ذلك زائلا على ما لا نهاية له والزمنا به على  
 المتباهي محال وان كان الثاني لزم ان يكون القادر في الوقت  
 الثاني حاضرا على ما كان عليه في الوقت الاول من ثبوت القادر  
 ثم لا يبعد منه فعل اصلا وهذا محال ينقض كونه قادرا فثبت ان اتحاد  
 ما لا نهاية له يؤدي الى المحال واما قلنا انما يؤدي الى المحال فهو محال  
 فهذا معلوم لانه لو كان صحيحا لما أدى الى المحال واما ثانيا  
 فلا يعلم بالضرورة ان كل عدد فان نضعه اقل من مجموعته وكل  
 ما كان كذا فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلا  
 للزيادة والنقصان فهو متناه فيكون في كل عدد ان يكون متناه  
 مطلقا ما ذكرناه ووجود ما لا نهاية له وثبت استحاله وجود علم



لا نهاية لها واما قلنا انه تعالى يستحيل ان يكون عالما بعلوم متناهية  
او بعلم واحد فلان ذلك يقتضي ان يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين  
او اكثر على سبيل التفصيل وهذا محال لا من بين ما اول فلان العلم  
الواحد لو تعلق اكثر من معلوم واحد لتعدى في تعلقه من غير حصر  
او ليس بعدة او لم يزد عليه فليزمن ان يكون متعلقا بمعلومات غير  
متناهية وهذا محال واما ثانيا فلانا نعلم قطعا بالضرورة انه ما  
من معلومين العلم ولا نعلم احدهما من دون العلم بالآخر فلو كان  
في العلوم ما يوجب كون الحق عالما بمعلومين على جهة العجوب لم يتح  
العلم باحد دون العلم بالآخر فثبت بما ذكرناه استحالة  
تعلق العلم الواحد بمعلومين واكثر على جهة التفصيل لما حققناه  
**الوجه الثالث** لو كان تعالى عالما بعلم قديم لكان  
لا يعلم ما ان يكون عالما بعلمه او لا يكون عالما به والثاني باطل  
للمعلومات وتسليلها الخضم فانه تعالى عالما بكل المعلومات وهذا العلم  
من صلاتها يجب ان يكون عالما به والاول لا يجوز اما ان يعلم ذلك العلم  
لذاته او بذلك العلم او بعلم اخر فاذا كان الاول فاذا جاز ان يعلم  
عليه لذاته جاز ان يعلم سائر المعلومات لذاته ولا حاجة الى علمه  
وان كان الثاني فهو باطل لانه لو جاز ان يعلم العلم بنفسه جاز  
في كل معلوم ان يعلم بنفسه حتى يكون المتوحد معلوما بنفسه كونه  
سواء الا بالعلم وهذا محال وان كان الثالث فهو باطل لانه  
لان الكلام في العلم بالعلم الثاني كالحال في العلم الاول فيعلم

احتجاج

احتجاج كل علم الى علم اخر الى غير نهاية ومحال هذه الوجوه كلها  
في العلم بطلان العلم القديم خاصة **المطلب الثانية**  
فيما يدل على نفي القدر القديم وبذلك على سبيلها وجهان الوجه  
الاول لو كان تعالى قادرا بالقدرة لاستحال منه فعل الاحتكام  
لكن قد يتوهم انه تعالى فاعلها فيستحيل ان يكون قادرا بالقدرة ولما  
قلنا انه تعالى لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه فعل الاحتكام فلانه  
قد استحال منه فعل الاحتكام واما استحالة ما لو كانا قادرين بالقدرة  
فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لاستحال منه فعلها فهذه مقدمات  
ثلاث لا بد من سندها اما المقدمه الاولى وهوانه تستحيل ميتا فعل  
الاحتكام فالذي يدل على ذلك هو ان الرقبة ناعليها لكان لا يتناقض  
ميتا فعلها الا على احد وجهين اما بالابتداء واما بالتوليد والاول  
باطل لان الفعل المبتدأ هو الذي يحصل في محل القدرة من غير  
واسطه ولو فعلنا الجسم في محل القدرة لادرك ذلك الى تداخل الاحتكام  
وهذا محال بالضرورة والثاني باطل ايضا لانه ذلك السبب المولد  
لجسم لا بد ان يكون ذا جهة محتضا بها ولا يمكن ان يولد الجسم  
وجه باق لم يولد لها في عينها ولا سبب تحقق الجهة الا الاعتماد  
فلو كان الاعتماد مولدا للجسم ونحو قادر وزعليه لكنا قادرين  
على الاحتكام لان حقيقته الاعتماد هي لمادة افعاله جهة من الجهات  
الست ولا شك في قدرته على جميعها فلو كان الاعتماد مولدا للجسم



لكان يلزم اذا ادخلنا ايدينا في رقب قوي تخيف وسد دناؤه مشددا  
 وثيقا واعلمنا في وسطه بامدنا ان يمنع الحواجز في ان رقبته يفتق وتفتح  
 كما لو معنا فيه النزع لان ما نوا اليه من الامعاء والكثير ينفع كثره ما يتوهم  
 منها لكانت ترى الذق لا يفتح فكلنا ان الجواهر لم يتولد عن هذه الامعاء  
 فقلنا انه لا يمكن فعل الجواهر لا بالابتداء ولا بالتولد فاما استحالة قدرته  
 على الاحتمام بالاختراع فهي معلومة بالضرورة وثبت بما ذكرنا استحالة  
 كوننا قادرين على الاحتمام واما المقدمه الثالثه وهما استحالة  
 فعلنا للاجسام اما كان لا قادرا وثالثه قدرته فالذي يدل على ذلك  
 ان القدر في المتاهد شيئا هذا الحكم فلا بد من تعليله بما يرجع لها ولو  
 شئتكم فيه وليس ذلك الا كونها قدرا فاذا انقضى ما ذكرناه ثبت  
 ان كل من كان قادرا بالقدره فانه يستحيل منه فعل الجتم وهذا  
 هو المقصود واما المقدمه الثالثه وهما ان الله تعالى لما فتح منه  
 فعل الاجسام استحالة ان يكون قادرا بالقدره فلانا قد فرغنا من  
 استحالة فعل الاجسام بها اما كان لكونها قدرا فلو كان لله تعالى  
 قدره لاستحال منه فلا فتح علينا انه ليس قادرا بالقدره لما جعلنا  
 فبطل ان يكون لله تعالى قدره **الوجه الثاني لو كان لله**  
 تعالى قدره يفعل الفعل بما كان عجزه لاستحالة منه ان يفعل  
 بها الا بعد استعمال محلها لان هذا الحكم ينقض القدره ويلزم منها معنى  
 افعال المحل من ان يحصل الفعل في محل القدره او يحصل شبيهه في محلها

ولهذا

ولهذا لا يصح احتجاج الفعل في ايماننا بالقدره التي في بيتنا لما نعدنا  
 محلها ولما كان استعمال المحل في حقه محالا لانه يؤدى الى الجتمه علينا  
 انه تعالى ليس قادرا بالقدره فاما ما يدل على بطلان القدره **الوجه**  
**الثالث** ما يدل على بطلان الحيوة خاصه والذي يدل على بطلانها  
 وجهان **الوجه الاول** انه تعالى لو كان حيا حيوة للزم الا يكون  
 مدبرا كباقيها الا بعد استعمال محلها لان هذا الحكم ينقض الحيوة ويلزمها  
 ويقتضى استعمال محلها بغيره على وجهين اما اولها فيان يكون  
 الادبر اك محلها في محلها كما نقول في ادراك الحليم والذره فانها  
 يدبر كان محل الحيوة في محلها واما ثانيا فيان يكون الادبر اك محل  
 الحيوة في غير محلها كما نقول في ادراك الخزان والبرودة فانها يدبر  
 محل الحيوة في غير محلها فاستعمال محلها يكون على احد هذين الوجهين  
 وهذا الوجهان مستحيلان في حقه تعالى فوجب ان يكون حيا حيوة  
 الوجه **الثاني** ذكره قاضي القضاة في كتابه المعنى وحاصل ما  
 قاله هو اننا نعلم بالضرورة ان الحيوة مضمته بالشهوة والنقار والشهوة  
 والنقار مستحيلان في حقه فوجب ان يكون حيا حيوة  
 واما قلنا ان الحيوة مضمته بالشهوة والنقار فهذا ظاهر فانا نعلم  
 ضرورة استحالة ان يعطى اوصاله الواحد منا فلا يكون نافرا او  
 يدبر الشئ اللذيد فلا يكون مستهيا له فعلمنا انها مضمته بهما لا يمكن  
 وجودها لهما معهما واما قلنا ان الشهوة والنقار مستحيلان على الله



تعالى فلا يمان نوايع الحسنة وسنقر انه تعالى ليس جسيما في الصفات  
 التلبية بقون الله فبطل ان يكون تعالى حيا حيوة قدية فهذه خلاصة  
 ادلة المعتز له واقواها على نفي هذه المعاني واتمام ما ذكرناه في هذه  
 المسالك بابرادشليمهم وفساد ما به  
**الفصل الثاني في كبريائهم وحلها**  
 وقد استلوا في اثبات هذه المعاني بشبه ونحن نذكرها واحدة  
 واحدة ونبين انها غير ملائمة بمشبه الله تعالى وسلبهم نوعا  
 احدها يورده وانه لا يبرهنهم على اثبات هذه المعاني القديمة  
 وتانيها يورده وانه طعنا عليا في استحسان هذه الصفات لذاته  
 فيجب ان لا يحقق المعاني ولا يبرهن ابراد ما يحقق كلا النوعين في  
 الجواب عنه ان شاء الله تعالى **اما النوع الاول** فلمهم فيه شبه  
**شبه الشبه الاول** قولهم قد ثبت ان الله تعالى عالم بالبر  
 القاطع وتسلم الحسم لذلك وحقيقة العالم من له العلم وانما قلنا ان العالم  
 من له العلم لان العلم اصل في مفهوم حقيقة العالم ومقتولها فان من  
 لا ينهم العلم لا يمكنه معقول العالم على حال صكنا ان من لا ينهم العقل  
 لا يمكنه معقول القاطع ومن لا ينهم السواد لا يمكنه معقول الاسود  
 فقد صار العلم اصلا في معقول حقيقته العالم فادانته ان الله تعالى  
 عالم ووجب ان يكون له علم وهو المقصود **والجواب** عن  
 هذه الشبهة بجرى على طريقين فالطريقة الاولى تسليها فانه الاحوال

وحاصل

وحاصل ما قالوه ان حقيقته العلم عندنا هو تعلق بمفهوم ثبت بين العالم  
 والمعلوم من غير امتدادا به عليه فان رتبتم بالعالم الذي عينه انه حقيقة  
 في العالم هو هذا التعلق الذي ذكرناه هاهنا هذا جيد لا نكره ولا نأباه  
 بل نقول من لا يعلم هذا التعلق لا يمكنه معرفة حقيقة العالم على حال اصلا  
 وان ادترتبتم بالعالم بفتح وذات مغايرة لذات العالم فايها به يجب له  
 تعلقا بالمعلوم فهذا افاستد لا يمكن ان يحقل اصلا في مفهوم حقيقة  
 العالم لا نعلم حقيقة العالم ومفهوماه ويعلمه سائر العقلاء ولا يحيط  
 لاحد منهم على باله هذا المعنى وكيف يقال بان هذا المعنى اصل في  
 معقول حقيقته العالم وهو لا يعلم الا بالذات الدقيقة لا ذكرها من المعلوم  
 فبطل ان يقال ان هذا المعنى الذي ذكرناه جزء من مفهوم حقيقة العالم  
 واصل فيه الطريقة الثانية لمشتقي لاقوال من اصحابنا في هاشم قد  
 اجابوا عن ذلك وقالوا لو ثبت ان هذا المعنى الذي ذكرناه  
 هو الحقيقة في العالم حتى لا يمكن معقول حقيقته الابه وما انكرتم  
 ان الاصل في معقول حقيقته العالم هو هذه العالمية التي لا يمكنها  
 بفتح صند وتر الفعل الملك من جهة العالم واذا كان هذا احتملا بطل  
 قولكم انه لا يعقل حقيقته العالم لا بواسطة هذا المعنى ويوضح هذا  
 ان صحة الفعل المحكم هو امتداد اجمع الى الجملة فتعليقه بالعالمية التي  
 الخالة اولى من تعليقه بالعلم لان العلم غير الجملة وغير مؤثر في احكامها  
 بطل ما ذكروه في هذه الشبهة **الشبهة الثانية** قالوا قد  
 ثبت ان الواحد منا قادر على معرفة معنى فنقول المعنى هذا المعنى



في انشاء هذا لا يجوز ان يكون هو مجرد هذه الصفة التي هي العقلية او جواز  
 واما ان يكون المقضي له هو جواز ما لان جوازها قائم في حق الجاهل  
 من قبل ان يكون لها شبهة حال جهله وهذا فاسد فاذا بطل الجواز  
 لم يبق له ان يكون المقضي له هو مجرد هذه الصفة وهي العالمية ومجرد  
 حاصل في حق الله تعالى فيجب ان تكون مقتضية للمعنى بيقينه وفي هذا  
 ما نرى بذه من قيام المعنى بذات الله **والجواب** ان هذه المشبهة  
 غير لازمة لنا فانا لا نقول بانها ثابتة حاله هي العالمية شاهداً ولا غايها  
 فاما العالمية عندنا فهو تعلق محض من العلم والمعلوم ولا يختلف  
 حاله شاهداً ولا غايها واما يلزم اصحابنا في ما قالوا بانها ثابتة العالمية  
 حاله للعالمية الشاهد والغائب وقد اجابوا عن شبهة وحاصل ما  
 قالوه لهم هو انكم اخلتكم بقسم ثالث لم يذكره فان الدال على المعنى  
 والمقضي له ليس مجرد هذه الصفة فيدل على معنى في حق الله تعالى لا  
 زعموه ولا جوازها فيلزم ان يكون الجاهل عالمياً ولكن الدال على المعنى  
 هو حصول هذه الصفة بشرط كونها حايثاً وهذا الوجه ليس حاصلاً  
 في حق الله تعالى فان عالميته تعالى واجبة مطلقاً ما قالوه وهذه المشبهة  
 او رد ما اوجبكم بالافلا في دلالته برغمه على انك تعلم الله وغالب  
 طي انه لم يخطب بقوله المشبوخ في دلالته العالمية على العلم في الشاهد  
 فكان متبهاً في وقوع هذا الوهم **المشبهة الثالثة**  
 قولهم العقل المحكم لا يثبت الا بالعلم والله تعالى قد تأنى منه العقل المحكم

فيجب

فيجب ان يكون له علم وهذا هو المطلوب واما قلت ان الاحكام لا يثبت  
 ولا يمكن الا بالعلم فهذا معلوم بالضرورة عند العقلاء فانهم متى شأوا  
 خطأ منطبقاً على جملة الاحكام والانتظام فانهم يصيرون الى ان قاعده  
 كابد وان يكون عالمياً اذ لو لم يكن عالمياً به لما صح اعتناؤه واحكامه له  
 واما قلنا ان الفعل المحكم قد تأنى من جهة الله تعالى فهذا ظاهر لقيام  
 الدليل وتسليم الخصم على ذلك فيجب ان يكون له علم كسابقه وهذه  
 المشبهة او رد ما ضاع هذا به دلالته برغمه على العلم شاهداً ولا غايها  
**والجواب** انما فهم الاحوال فانهم يقولون ان العلم بالعلم  
 الذي دل عليه الاحكام هو هذا التعلق الذي ثبتت به العالم والعلوم  
 بهذا الحسب ولا يمكن دلالته العقل المحكم عليه شاهداً ولا غايها لان المفهوم  
 عند العقلاء من حقيقة العلم هو نفس هذا التعلق من غير امر زائد عليه  
 وان كان الغرض من العلم امر او زائداً فكونه هو معنى يستقل بنفسه بوجه  
 حاله هي العالمية بهذا السلك ولا يقول به ولا يمكن ان يكون العقل  
 المحكم دالاً عليه على حال ابداً واما مشبوخ الاحوال من اصحابنا في  
 ما شمر فان العقل المحكم عندهم انما يدل على العالمية لا غير وليس يدل  
 على المعنى اصلاً لان صحة العقل المحكم حكم صديق عن الجملة فالموردية  
 لابد وان يكون امراً عابداً الى الجملة والعلم الذي هو الجزء الغرضي  
 على زعمهم ودفعهم ليس امراً عابداً الى الجملة فلا يكون مؤثراً في حكم



راجع اليها فظهر ان يكون صحة الفعل المحكم دالة على العلم بكل حال وان  
الذي يدل على العلم هو الحالة التي يستقر بها وهي العالمية والشرط في  
دلائلها علمه حصولها على سبيل الجواب والحال واحدة والشرط واحد  
فحصل من مجموع كلامنا ان الفعل المحكم ليس فيه دالة على العلم أصلاً  
وان العالمية انما تكون دالة على العلم عند تبينها بشرط كونها حائزة  
فاما اذا كانت واحدة فلا وقد تقرر ان عالمية تعالى واجبه فلا يكون  
دالة على العلم وتقرر ايضا ان الاحكام انما يدل على العالمية لا على  
العلم شاهد او غائب وكلام صاحب الهداية في هذا السببه كلام من  
لم يحيط بمقالة السبوح في كيفية دالة الفعل المحكم على ما يدل عليه سبق  
وهو انما دالة على المعنى وهذا فاسد لما قررناه من قبل

**الشبهة الرابعة** قولهم العلم قد يترتب ثبوته في الشاهد فلا  
يجب ثبوته في الغايب وانما قلنا انه قد تقرر ثبوته في الشاهد فلا  
الواحد حسن منه ان يقره غيره بتخصيل العلم ويذكره على فعله  
وبها عز فعله ويذكره عليه فليست على العلم ولا امر والهي والمبدع والتم  
ايمان يكون بذات المأمور او بالحالة التي في العالمية او بالمعنى والاد  
باطل لان ذات المأمور غير مقدوره فلا يتعلق بها الامر والثاني  
باطل لان الحالة لا تتعلق بها القدرة لانه لا يمكن احداثها فاذا بطل هذا  
الفتيان لم يبق الا ان يكون متعلق الامر والهي ليس لا احداث  
المعنى الذي هو العلم وانما قلنا انه اذا تقرر ثبوته في الشاهد

مستبعد

وجب ثبوته في الغايب فلان الامر والهي اذا كانا متعلقين بالمعنى  
كما ذكرنا وجب ان يكون الخبر متعلقاً بالمعنى لان الامر والخبر لا  
يختلف ولا لثبتهما ومتعلقهما بما يتعلق به لا يختلف شاهد او غائب  
فوجب متى احب الله عن كونه عالماً او احبنا نحن عن كونه عالماً ان  
يكون الخبر دالة على المعنى كما في الامر في الشاهد من غير فرق  
بينهما وهذا هو المطلوب **والجواب** انا لا نذكر ان هذه  
الامر اعني الامر والهي والمبدع والتم متعلقه بالعلم كما ذكرناه ذلك  
نقول ما تعنون بالعلم الذي يكون متعلقاً بهذه الامور فان اردتم  
ما بعده العالم من نفسه من تعلقه بالمعلوم وتبينه له فهذا هو الحق  
وعليه القول في تعلق الامر والهي والخبر وحالة لا يختلف شاهد  
وغائب وان اردتم بالعلم معنى مغايراً للذات يستقل بنفسه يوجب تعلماً  
بالمعلوم فهذا لا نسلم ولا نقول انه متعلق للامر والهي والخبر لا شاهد  
ولا غائب لا يقال ان تعلق العلم ما تعنون به العالمية الا اناسي بك  
العالمية ذاتاً مستقلة بنفسها ومعنى مغاير للذات لا نقول ان المأمور  
من الذات هو امر يستقل بنفسه ولا يحتاج في اصل معقول وثبوته الى  
الغير وهذا التعلق الذي هو العلم لا يستقل بنفسه ويجب ان يكون متعلقاً  
بالعالم والمعلوم وما كان حاله هكذا فانه لا يطلق عليه اسم الذات فان  
سلمت هذا المعنى وسميته ذاتاً ومعنى كان خطأك في العبارة تحصل  
من مجموع كلامنا هاهنا انك ان اردتم بالعلم ما ذكرناه من التعلق لم يلزم



ما الزمونه من الامر والشيء وسويها بين التامه والغايب في الاله  
وان اردتم بالمعنى الذي يوجب هذه الحاله التي هي العالميه فليكن لا تقول  
به وانما يلزم السيوخ القائلين بانها المعاني والاحوال وهم قد اصابوا  
عنا ذكره يوجهين **الوجه الاول** وهو الذي اعتدوا به  
ابوعبد الله البصري وحاصل ما قاله ان متعلق الامر والشيء والمبدخ  
الذم في التامه هو الحاله التي هي العالميه لان الامر محسن بتجديد الصفة  
تواكيات تلك الصفة صفة وجود او غيرها من الصفات لانه فاحسن لا  
في حق صفة الوجود لما كانت متجددة يجب في كل ما شاءا فاعاد  
التجديد ان يمتنع تعاقب الامر والشيء به فعلى هذا يكون العالميه  
متعلقا بالامر واسطه كحدوث الانساب والثاني المستنبات فاما متعلق  
بناو اسطه حده ون السبب المؤثر فيها فتكون العالميه متعلقه بناو  
اجداد المعنى المؤثر فيها فليكن كان الامر عالميا بانه لا يمكن تحصيل العالميه  
الاما جاد العلم كان امره باله العالميه امرا باعجاب العلم ومثلا ولا  
بصرحهم من حيث كان لا يمكن تحصيلها الا به وان لم يكن الامر عالميا  
بالمعنى كان امره متساويا للمعنى بصرحه ودا لا على احداث العلم  
ويكمن تحصيل العلم وان لم يقتضه الامر لما كان لا يمكن تحصيل العالميه  
الا به حصل من مجموع كلامنا هذا ان الامر بالعالميه مفاد في حق  
للخبر عن العالميه فان الامر بالعالميه اما يكون متساويا للمعنى بصرحه  
كان الامر عالميا به ومتى لم يكن عالميا به فانه يكون متساويا له بانه  
ومعناه بخلاف الخبر عن العالميه فان الخبر عن العالميه اما يكون متعلقا

بالمعنى

بالمعنى الذي هو العلم متساويا للخبر عالميا به فاما اذا لم يكن الخبر عالميا  
به لم يكن متساويا للمعنى لا بصرحه ولا بانه فعلى هذا يكون الخبر  
عن العالميه في التامه متساويا للمعنى لما كان لا يمكن تحصيلها الا به  
ولا يكون الخبر عن العالميه في الغايب متساويا للمعنى لما كان متعلقا  
في الغايب فاما الامر فانه دال على المعنى اما بصرحه واما بانه فانه  
فهذه رتبة هذا الجواب في هذا الوجه **الوجه الثاني** جواب  
فاحسن لقضاء وتقرر ما قاله هو ان الذي يدل على المعنى بصرحه ليس  
بالامر وهو مقصور على التامه لان الامر في حق الغايب محال  
فليكن ان يكون داله في اثبات العلم لله تعالى لا يقال انكرتم  
تسلم ان الامر في التامه يتعلق بالعلم لا بالخال فكذا الخبر يتعلق  
بالعلم لا بالخال وداله الامر والخبر لا يختلف شاهدا وغايبا فالخبر عن  
الله تعالى بانه عالم متعلق بالعلم لا بالخال وهذا هو المقصود ولا نقول  
ان من حق الامر لا يتعلق الا بالامور الجادته فلهذا كان متعلقا  
باجاد المعنى وتحصيله واما الخبر فليس من شرطه التعلق بالامور الجادته  
واما يتعلق بالباقي والحادث فالخبر في حق الله تعالى متعلق بالحاله النوع  
العالميه لا بالمعنى كما ان عمده فبطل ما توهموه في هذه الشبهة  
**الشبهة الخامسة** قولهم قد يقرر ان صفة العالميه  
لها مسمى ولها مؤثر فكما استحالة حصولها من دون متجها وهو صفة التي  
استحال من ليس هي ان يكون عالميا فوجب ان يستحيل حصولها من دون متجها



وهو العلم في الشاهد وحكم الموجب اقوى من حكم المصحح ولهذا فانه يستحيل  
وجود الموجب من دون حصول حكمه والاستحالة وجود المصحح مع عدم ما  
صححه واذا كان الموجب اقوى حكما من المصحح كان الحق باستحالة  
حصول حكمه من دون لقوه المتلازم بين الموجب وما اوجبه  
**والجواب** من اوجه ثلاثة اما اولها فلان ما ذكرتموه من القول  
بالموجب والموجب اما يلزم التاليين بالعللة والمعلول من صحابه المعاني  
كما احتج ابي هاشم ونحن لا نقول به فلا يكون واردا عليها واما ثانيها  
فلو سلمنا القول باثبات المعاني والعللة والمعلول فلا نعلم ان الموجب  
اقوى من المصحح كما زعمت بل هما شيان في الاجاب لان الموجب عندهم  
يوجب صفة لازمة لا تنفك عنه والمصحح ايضا موجب للصحة وهي لا تنفك  
عنه فقد اتفقا في ان كل واحد منهما لا ينفك عن ملازمة ما اقر به  
قوله ان المصحح يجوز وجوده من دون ما صححه وليس كذلك الموجب فانه  
يستحيل وجوده من دون صححه فلهذا كان اقوى منه قلنا هذا  
خطا فان المصحح ليس موجبا للاس الذي يحكم به موجب هو الصفة فقط  
وهي ملازمة له لا تنفك عنه فبطل قولكم بكون احدهما اقوى من الآخر  
واما ثالثا وكما يجوز وجود المصحح من دون صحة هكذا يجوز وجود  
جسمل للمعلول من دون صفة فان كونه عالما كما حصل عند المعنى في الشاهد  
فقد يجوز حصوله عن الذات في الغايب علما عنه فقد اخطأتم في قولكم  
ان المصحح متاخر ولا موجب في حصول اثره وان العلم كما يصح ان يكون مؤثرا  
في العالم في الشاهد فيحصل هذه العالم عن الذات في الغايب

مبطل

فبطل ما تقدمه مما هاهنا **الشبهة السادسة**  
قالوا اذا علمنا القديم تعالى عالما وقادرا فليس يجوز علينا ان يكون من احده  
وجهين اما ان يكون متعلقا بالذات او بمعنى اخر متوى بالذات والاول  
باطل لمتعلق العلم بالذات مخالفة للعلم بكونه عالما فبطل ان يكون احدهما  
هو الآخر فاذا بطل هذا الوجه لم يبق الا الوجه الثاني وهو ان يكون  
متعلق العلم هو المعنى وهذا هو المطلوب **والجواب**  
ان هذا التفسير خطأ فانه لم يستدل على ابطال مذهب الخصوم وهذا غاية  
الاشغرية واسألهم فانهم ابدوا بكون في تفرقات مذاهبهم ان  
يذكروا اقنأما غير محصورة ثم يبنون عليها مذاهبهم في ما يعتقدونه  
وبناءنا نقول انكم قد اخطأتم بذكر قسمين كل واحد منهما مذهب  
لخصومكم احدهما مذهب مذهب مثبت في الاحوال فان العلم عندهم  
بكونه تعالى عالما هو علم بذاته على حاله العالمية والعلم بكونه تعالى  
قادرا هو علم بذاته على حاله في القادرية وليس علم بذاته مجزؤه ولا  
علما بمعنى اخر متوى ذاته كمان قوة وثانيهما مذهب نفاة الاحوال  
فان العلم بكونه تعالى قادرا وعالما عندهم هو علم بذاته على حكمه هو  
صحة العقل وصحة الإحكام واذا كان هذا باطلا فبطل قولهم بانه اذا  
لم يكن علما بذاته كان علما بمعنى اخر متوى ذاته فبطل ما زعموه  
**الشبهة السابعة** انكم كنتم بالسمع على اثبات هذه  
المخالف معتزرون العلم بقوله تعالى انزل له بعلمه ونقوله تعالى وما



تخيل من الله ولا تضع الابعله ونقول ولا يحيطون بشئ من علمه وغير  
 ذلك من الايات التي يستعظمها بالعلمه وبقوته وبالفكره ونقول  
 ان الله هو الذي افاض ذوالقوة الحيتين وبعلومه تعالى اوله واولاده  
 الذي خلقهم هو اشد منهم قوة فالوا ثابت الله تعالى لنفسه العلم والقدرة  
 وهذا هو مطلوبنا **والجواب** من وجهين اما اوله فلا بد له العلم  
 على ما في ما تناوله على ما هو المفهوم في كتاب اهل الذمه والسائق  
 الى افهامهم والجاري على عادتهم في مخاطبه لان الله تعالى لا يخاطبهم  
 بل بما يفهمونه وهذه المعاني التي يذكرها المكشوف لم تخطر لاحد  
 منهم على بال ولا يطروا فيها فلا يجوز حمل ما ورد من ظواهر الشرح  
 عليها ولا يكون مفسوده له على حال اصلا فبطل ان يكون هذا المعاني  
 من اذه بهذه الطواهيده واما ثانيا فلا بد السابق الى افهامهم من العلم  
 قولهم تعالى ان له بعلمه هو نفس العالميه ومن قوله وما يخفى من  
 انش ولا تضع الابعله هو العالميه ايضا وهذا الاسكره وقد يستعمل  
 معنى المعلوم كقولهم تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه اي من معلوم  
 وكقولهم في الدعاء اللهم اغفر لنا علمك اي معلومك من ذنوبنا وهذا  
 السابق الى افهامهم من قوله تعالى ذوالقوة الحيتين هو القادرات  
 ومن قوله تعالى هو اشد منهم قوة واذا كان هذا المعنى هو السابق الى  
 الفهم وحتمل هذه الظواهر عليه وبطل علمهم بهذه الايات بهذه جمله  
 ما يتعلقون به في اثبات هذه المعاني قد ابطالناه

النوع

**النوع الثاني ما يرفى من ابطال**  
 كونه تعالى عالما لذاته فيجب ان يكون عالما لمعنى وحمله ما مستكوا  
 به في هذا النوع شبهه ان **النسبة الاولى** قولهم لو كان تعالى  
 عالما لذاته لكان يلزم ان تكون ذاته تعالى بصفة العلم بهذا الحال  
 فالقول بكونه تعالى عالما لذاته فحال وانما قلنا انه تعالى لو كان عالما  
 لذاته لكانت ذاته بصفة العلم فلان العلم انما يتبين عن غيره من شئ  
 الذات بايجاب هذا الحكم وهو كونه عالما لا ترى ان القدرة لما لم  
 تكن موجبه للعالمية لم يلزم ان تكون بصفة العلم وان كانت شارة  
 للعلم في صحة الحذوث والجلول وغيرهما من الصفات فاذا كانت ذاته  
 تعالى عندكم موجبه للعالمية كانت شارة للعلم في هذا الحكم وهذا  
 احصى صفات العلم فيجب ان تكون ذاته تعالى بصفة العلم وانما قلنا  
 ان هذا محال هذا ظاهر لان ذاته تعالى يستحيل ان تكون بصفة العلم  
 العرصيه فبطل ان يقال انه تعالى عالم لذاته واذا بطل انه تعالى عالم لذاته  
 ثبت انه عالم لمعنى وهذا هو مفسودنا **والجواب** عما وردوه  
 صاهنا من انه تعالى يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم انما يلزم من يقول  
 بالعلم بان له صفة ذاتية ومتنضاه وان لا يوجب لكانها العالميه وهذا  
 انما يلزم القائلين به من اهل المعاني والعلل والمعلول فاما من لا يقول  
 بهذه المعاني فانه لا يتوجه عليه الشبهة اصلا وهو قد اجابنا عنها  
 ذكره بوجهين اما اوله فلا بد في العلم انما يتبين عن غيره بايجاب



كونه عالمًا خطأ فان التميز عندهم للعلم عن غيره انما وقع باختصاصه  
 بصفته ذاتيه اكانها يقع التميز له عن غيره ويوجب لغيره صفته هي  
 العالمية وهذا غير حاصل في ذاته فيبطل ان تكون ذاته بصفة العلم  
 وانما ثانياً فانما يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم على رغبكم اذا اوجبت  
 حاله للعالم كما نوجب العلم اذا اكان الاجاب على حد واحد فاما  
 اذا اكان الاجاب مختلفاً لم يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم وعليه  
 اقامة الدلالة على ان ذاته تعالى موحية للعالمية على حد اجاب العلم  
 حتى يلزم ان تكون ذاته بصفة العلم وهم لم يقيموا دلاله على هذا بل  
 ان اجابهما غير متفق فان ذاته تعالى موحية للعالمية لنفسها والعلم  
 موحية للعالمية لغيره واذا اختلف الاجاب لم يلزم ما ذكرناه الا  
 ترى ان القدرة والادارة والعلم يجوز تعلقها بجذ وتبقى واحد  
 بعبته ولم يلزم ان تكون هذه الامور كلها متماثلة كما لم يبين تعللها  
 على حد واحد فبطل ما قالوه

**الشبهة الثانية**  
 قالوا لو كان تعالى عالماً لذاته لوجب في كل عالم ان يكون عالماً لذاته  
 ولهذا فان الجوهر لما كان جوهر لذاته واجب في كل جوهر ان يكون عالماً  
 لذاته والمتعبد لما وجب كونه سواء لذاته واجب في كل سواء ان يكون  
 سواء لذاته فلما بطل في كل عالم ان يكون عالماً لذاته صحت ان الله  
 تعالى عالم لذاته وهذا هو المعصود **والجواب** من وجهين اما  
 اولاً فلا تذكروا هو عاروي مجرد وصرف امثله من غير قيا

جواب

بزمان عليها ولا جامع جميع بينها بخله واضحه والمعارف مجردة لا  
 عليها اتفاقا والمطار وبيان هذا انه لو لم في كل عالم ان يكون عالماً  
 لذاته كما نعلم ان الجوهر لما كان جوهر لذاته واجب في كل جوهر  
 ان يكون جوهر لذاته لزم في كل موجود ان يكون موجود لذاته و  
 الباقي باقيا لذاته لانه تعالى موجود لذاته وابق لذاته اذ لا فرق بين  
 القصور بين ولما كان هذا باطلا بطل ما ذكرناه واما ثانياً فلا  
 انما يلزم في كل عالم ان يكون عالماً لذاته لو قلنا بانه تعالى انما كان عالماً  
 لذاته ليجد كونه عالماً فقط فيلزم ما ذكرناه ونحن لا نتطبع بكونه تعالى  
 عالماً لذاته لانه عالم فقط بل انما كان عالماً لذاته لقيام الدلالة على ذلك  
 واطال شأن الاقام سوى ذاته فبطل ما عولوا عليه في هذه الشبهة وضع  
 ما قلناه

**الشبهة الثالثة**  
 قالوا العالمية حكم  
 للعلم وتابعة له ولو كان تعالى عالماً لذاته كما نعلم ان كان قد  
 حصل حكم العقل مع علمه تعالىها ولو حصل حصول حكم العلم مع علمه تعالىها  
 لحاصل حصول العقل من غير حكم لها لانها في كلتا الحالتين قد حصل حكمها من  
 دونها وحصول العقل من غير حكم لها محال فبطل ان يكون تعالى عالماً  
 لذاته فاذا بطل كونه تعالى عالماً لذاته ثبت انه تعالى عالم بعلومه

**والجواب** من اوجه ثلاثة اما اولاً فنقول وما المانع من حصول  
 مثل حكم العقل عن علمه اخرى تعالىها فتكون العالمية معللة باخرى  
 احدها ذات الله تعالى وثانيها ذات العلم في الشاهد بهذا المانع منه



قوله لو كان حصول حكم العلة مع غلة نحالها لحصول العلة من غير  
 امتلاك قلنا هذا خطأ وجميع بيننا من غير جامع بينهما فان حصول العلة  
 من غير حكم لها يكون بطلا لا الطريق اليها وليس كذلك حصول مثل حكمها  
 عن علة اخرى نحالها فانه ليس بطلا لا الطريق اليها واما ثانيا فلانه  
 اما يستحيل حصول مثل حكم العلة عن علة اخرى نحالها اذا كان الحكم الشا  
 عن العلة خاصا لها وكاشفا عن حقيقتها لانه اذا كان كاشفا عن حقيقتها  
 كانا متماثلين لا شرا كهما في الحكم الكاشف عن حقيقتها ما لم يحصل  
 مع علة نحالها والحال هذه فاما اذا لم يكن الحكم كاشفا عن حقيقة  
 العلة ولا خاصا لها فانه يجوز حصوله مع علة نحالها ولهذا فاقوا  
 والبياض يشتركان في نقي الحمرة ولا يلزم مما تلما مع اشتراكهما في  
 هذا الحكم لما لم يكن خاصا لهما ولا كاشفا عن حقيقتها واما ثانيا  
 فلان عندكم انه يجوز حصول مثل حكم العلة عن علة نحالها لا  
 من مدحكم ان حيو الله تعالى محالفة لحيوة الواحد منا مع اشتراكهما  
 في حكم واحد وروضة الادراك فالادراك قد حصل باثر مختلفين  
 حيوة الله تعالى وحيوة الواحد منا وايضا فعمل الله تعالى محالفة لعمل  
 الواحد منا ومع ذلك فانما قد اشتركا في تعلقهما بمعلوم واحد على  
 اخص ما يكون ومع ذلك لم يلزم مما تلما فهكذا الحال في مسئلتنا فان  
 العالمية كما حصل بذاته فقد حصل عن ذاتك لعلهم ولا يلزم مما تلما  
**الشبهة الرابعة** قالوا لو كانت العالمية معقدة بذاته  
 لكان محالفة ذاته للعلم ليس كثر من محالفتها للجمل والعبرة فلو

حصول

حصول العالمية بذاته تعالى لحصولها بالجمل والعبرة ولما بطل  
 تعليقها بالجمل والعبرة بطل تعليقها بذاته تعالى **والجواب**  
 من وجهين اما اول فلانه انما يلزم ما ذكرتموه لو كنا نقول انما اثر  
 ذاته في العالمية لا بها محالفة للعبرة والجمل كحالها للعلم ونحن لا  
 نقول بذلك بل نقول انما اثر في العالمية لكونها حقيقة مخصوصة لا شبه  
 العبرة والجمل واما ثانيا فلان العالمية بين الامور الثبوتية و  
 المخالفة من الامور السلبية لان معناها هو الابدية احدى الحقيقة  
 سبب الاخر فيها يرجع الى ذاته والامور الثبوتية لا يكون استنادها  
 الى الامور السلبية فمثل ما تعلقوا به في هذه الشبهة وصح انه تعالى  
 ينتج هذه الصفات لذاته من غير حاجة الى العبرة والعلم والمجرب  
 وسائر المتعالي فهذا تمام القول في هذه المسئلة وبالله التوفيق  
**المسئلة الثانية في ان محالفتها**  
 لغيره انما هي حقيقة ذاته فقط لا بصفته زائدة ذهب الشيخ ابو الحسين  
 ومحمود الخوارزمي وغيرهما من نقاد الاحوال الى ان الله تعالى محالفة  
 لحقيقته بصفته ذاته المحصورة لا بما يميزه على ذلك والى هذا ذهب  
 محققوا الاشعرية كالعزالي والخويني والخطيب الزاني بل قالوا  
 ايضا ان محالفة كل حقيقة لغيرها انما تكون بحقيقة ذاتها المحصورة  
 وانه ليق بين الحقائق اشتراك الا في الانتهاء والاحكام فاما في حقيقتها  
 المحصورة فلا يمكن وقوع الاشتراك فيها واما متبناها الاحوال



فذهبوا الى ان ذاته تعالى شأويه لسائر الذوات في كونها ذاتا وانما  
 تخالف غير ما يصفه مخصوصه اختصت بها دون سائر الذوات وهذا هو  
 مذهب الشيخين ابي علي و ابي هاشم و ابي عبد الله المبركي و قاضي  
 القضاة و غيرهم من جاهل المعنوية ثم انهم اختلفوا فيما بينهم في  
 الشيخ ابو علي و احتجوا الى انه تعالى مخالف خلقه بوجوب قادرية  
 و عالمة وحيثية و هذا هو قول ابي هاشم و لا ثم رجع عنه و ذهب  
 الشيخ ابو هاشم اخر اذ احتج به الى انه تعالى مخالف لخلقه بصفه خاصه  
 نوجب هذه الصفه الاربعة **والمحتار عندنا ما ذهب اليه نفاة**  
**الاحوال و يدل عليه مسائل ثلاثة** **المسلك الاول**  
 هو ان مخالفته تعالى لخلقها لو كانت ثابتة لغيره انه لكان يلزم ان يكون  
 ذاته متساوية لسائر الذوات في حقيقة كونها ذاتا و هذا محال فالقول بان  
 مخالفته تعالى لخلقها بغير ذاته يكون محالا ايضا و اما قلنا ان مخالفته تعالى  
 لخلقها لو كانت ثابتة لغيره انه لكان يلزم ان يكون ذاتا متساوية للذوات  
 في حقيقة كونها ذاتا و لان الذوات لو لا انها متساوية في معقول حقيقة  
 كونها ذاتا و انما و لا لوجب استناد مخالفة الى حقيقة الذات من غير امتزج  
 و رآها زائدا عليها فنبت ان مخالفة اسم تعالى لخلقها لو كانت ثابتة لغير  
 ذاته للزم ان تكون ذاته متساوية للذوات في كونها ذاتا و انما قلنا ان  
 هذا محال فلان الذوات لو اشترك في حقها لوجب ان يكون كلهما متساوية  
 لاشترائكها فيما يوجب تماثلها و هو المتساوية في الحقائق و هذا محال  
 فانما فعلهم بالضرورة ان بعضها متماثل و بعضها مختلف و بعضها متضاد

مظلل

مظلل بما ذكرناه استناد مخالفة الى امر و رآها زائدا عليها  
**المسلك الثاني** قد يقرر انه تعالى مخالف لغيره فليس محال  
 حال مخالفة في حقه تعالى اما ان يكون نبوتها لا يبرأ بزاو واجب  
 و محال ان يكون نبوتها لا يبرأ جاز لان الامور الحايضة يجوز ذوالها  
 و تغيرها و مخالفة من الامور الذاتية فلا يجوز تغيرها بحال فبطل  
 ان تكون المخالفة بالامور الحايضة و ان كان نبوتها بامر واجب  
 فليس محال حاله اما ان يكون الذات فقط او بالصفة فقط و المحذور  
 و محال ان يكون مخالفة بالصفة مجزأها لا غير لان الصفة في نفسها  
 لا تستقل باقتضا حصر من الاحكام لا يبرأ سطر الذات و لا يكون موثرة  
 في شي من و الذات و محال ان تكون مخالفة ثابتة مجموع الصفات و لا  
 لان الذات لا يمكن اختصاصها بالصفة لا بعد كونها متحققة معلومة بصفة  
 بنفسها بل يجب كونها متحققة بتلك الصفة و اذ كان لا يمكن اختصاصها بالصفة  
 لم بعد كونها ثابتة متحققة في نفسها و يجب استناد مخالفة اليها من دون  
 هذه الصفة و اذ بطل هذا ان القسامين ياذننا لم يبق الا ان يقال  
 ان المورث في مخالفة ليس لا مجرد الذات فقط من غير حاجة معها الى  
 امر زائدا و هذا هو المطلوب **المسلك الثالث**  
 لا شك ان حقيقة الصفة مخالفة لحقيقة الذات و هذا معلوم بالضرورة  
 فليس محال هذه مخالفة اما ان يكون نبوتها بنفس حقيقة الصفة  
 او بصفة اخرى فان كان نبوتها بصفة كان الكلام في الصفة الثابتة  
 كالكل في الصفة الاولى الى غير غايه و انه محال و ان كانت مخالفة

مكون



ثابتة بنفوس حصة واحدة فالمخالفة ايضا ثابتة بنفوس حصة الذاتين  
 غير حاجه الى الصفة لان الصفة اذا كانت متميزة بنفوسها وخصوبتها  
 من غير امرنا بد فليكن ثبوت الذات حقيقة لها وخصوبتها اولى واحق  
 لا يقال في الاحوال كما توصف فلا يمكن وصفها بالخصوصية ولا العقل  
 اختصاصها بما له بل انما يعقل الاختصاص بالمخالفة في حق الذات وهي  
 المعنوية ملك الحالة المخصوصة ولما لم يعقل للمخالفة حالة ولا خصوصية  
 انفع الاستحالة والتشاكل لا يقال هذا فاستد فان الذات لا  
 يمكن ان تجعل مستند للصفة واصلا في ثبوتها لا بعد تحققها وتغيرها  
 ونفوسها والصفة لا يمكن استنادها الى الذات لا بعد تحققها ومغفوها  
 ليعين استنادها اليها لان اختصاص الصفة بالذات عبارة عن الذات  
 والصفة حقيقة وسالم يعقل المعزاة في انفسها استحالة تعقل الميكات  
 ولهذا فاننا اذا عقلنا ذاتا مخصصة بحالة فلا بد من سبق لعلمها بالذات  
 بانفرادها والحالة بانفرادها فاذا عقل المعزاة امكن بعد ذلك  
 بعلمها باحدتها على الاخر فثبت ما ذكرناه فانها ان الامتياز كما لا بد منه  
 في الذات فلا بد من تبوؤ بين الصفات والالاتحالة معقولها اصلا  
 وضح ان المخالفة في حقيقة تعالي انما كانت لاجل انه ذات مخصوصة لا  
 غيره **واحج ابو هاشم واصحابه** على ان  
 المخالفة بالصفة الذاتية بثلاث **الشبهة الاولى** قوله معقول  
 المخالفة هي لا مستأخذ الذات من عند الاخرى فيما يرجع الى ذاتها فليس

بخلاف استناد هذا الحكم اما ان يكون الى مجرد الذات فقط او الى كونها ذاتا  
 مخصوصة فقط والقسمان باطلاق فطل القول بان المخالفة انما كانت  
 لاجل الذات لا عين وانما قلنا انه يستحيل استناد المخالفة الى مجرد الذات  
 فقط لانه كان يلزم ان تكون الشواذات كلها مختلفة لا شرا في كونها  
 ذاتا فتكون تماثله مختلفة وهذا محال وانما قلنا انه يستحيل استناد  
 المخالفة الى كونها ذاتا مخصوصة لان مفهوم تلك اللفظية لغيره ليس امرا  
 نادرا على معقول حقيقة كونها ذاتا لان المخالف لا يثبت امرا نادرا  
 على الذات وقد بطل بما قد شافا فاذا بطل هذا ان القسمان لم يقع ان يكون  
 المخالفة ثابتة لاجل اختصاص الذات بتغير ذاتيه فاذا كان الله مخالفا  
 لخلقها وحجب ان تكون له صفة ذاتية لا يشاركه فيها غير من الذات وهذا  
 هو المطلوب **والجواب** ان المخالفة عندنا انما ثبتت لخصوصية الذات  
 وخصوبتها من غير نظير الى امر اخر ورأفاه قوله المخصوصية ليس امرا نادرا  
 على مجرد كونها ذاتا وقد بطل استناد المخالفة الى مجرد الذات لاشترار  
 الذاتات كلها اجمع في مجرد كونها ذاتا قلنا هذا فاستدل ان الاشتراك  
 لم يقع في حقايق الذاتات وخصايصها اصلا اذ لو وقعت المشاركة في خصايصها  
 وحقايقها لم تكن مختلفة بل انما وقع في مطلق كونها ذاتا وتوقع فيه  
 المشاركة وحقايقها المعينة لا تقع فيها مشاركة فوجب صفة المخالفة الى  
 حقايقها المعينة وليس فيها مشاركة فاذا كان الله تعالى مخالفا لغيره  
 كانت مخالفة حقيقة ذاته المعينة من غير امر ورأفاه **الشبهة الثانية**  
**الثانية** قوله مطلق لذات امر مشترك ومكان امر مشترك



استحال ان تقع به المخالفة فطلق الذات لا تقع به المخالفة واما قلنا  
ان مطلق الذات امر مشترك فلانه يمكن تسميها الى القديم والحديث  
والجسم والعرض قلوا لا انها مشتركة بين القديم والحديث والجسم  
والعرض والاما صح التقسيم ولهذا فانه لا يصح ان يقال المجبور  
منقسم الى انسان وحجر لما لم تكن مشتركة في الحيوانية فلما صح التقسيم  
بدل على الاشتراك واما قلنا ان كل ما كان مشتركاً فانه لا يصح ان يحد  
وجها في المخالفة فلان من حق ما وقعت به المخالفة ان ينفرد به احد  
دون الآخر لم يكن حق للمخالفة فحصل من مجموع ما ذكرناه ما هما ان مطلق  
الذات لا يمكن ان تقع به مخالفة وضح ان الله تعالى لا يمكن ان يكون مخالفا  
لخلقه مطلقا انه بل لا بد من صفه لا جعلها تقع المخالفة وهو مقصودنا  
**والجواب** من وجهين اما اولهما فنقول ان مطلق الذات  
لا يقع به المخالفة لانه امر مشترك بين الذات واما يقع المخالفة عند  
حقيقة الذات ووضوحها كما ذكرناه في الشبهة الاولى واما ثانيا فبعد  
مقارن بالصفات والاحوال فانها مشتركة في عموم كونها احوالا وصفات  
ومتميزة في حقايقها وخصايصها فيلزم ان يكون تبع المخالفة عن غيرها  
بما له احدى ويلزم التسلسل فما اجتمع به عن الصفات والاحوال فهو  
تبعه جوابا في الذات من غير فرق **الشبهة الثالثة**  
لو وقعت المخالفة عطلق لذات كادعمه لكان يلزم ان اذا علمنا ذاتا مطلقه  
ان تعلمها مخالفة وهذا محال فالقول بكون المخالفة واقعته مطلق لذات  
يكون محالا ايضا واما قلنا ان المخالفة لو وقعت بمطلق كونها ذاتا للزم

ان

ان تعلمها مخالفة عند العلم بكونها ذاتا فلان مطلق الذات عند الخصم  
هو الوجه في وقوع المخالفة فيلزم ما قلناه واما قلنا ان هذا محال فلان  
فهذا ظاهر فاما لا تعلم كونها مخالفة بطريق كونها ذاتا لان كونها ذاتا  
هو امر مشترك بينها وبين غيرها فكيف يمكن وقوع المخالفة به ولهذا فاما  
اذا علمنا ذاتا ثم قلنا حاجوها او سواها فاما لا تعلم مخالفتها لغيرها بطريق  
كونها ذاتا واما تعلم مخالفتها بصفاتها الجوهرية او السوادية فيطلق ان  
يقال ان المخالفة عطلق كونها ذاتا **والجواب** من وجهين اما اولهما  
فلان الذي علمناه او هو مطلق الذات ومطلق الذات عندنا لا يقع به  
المخالفة لاجل وقوع الاشتراك فيه واما يقع المخالفة بحقيقة تلك العين  
وخصوصية تلك الذات وهذا لا يعلم الا في الحالة الثانية بعد العلم بمطلق  
كونها ذاتا واما ثانيا فتعاضد الصفات والاحوال فما اجتمع به فهو جوابا  
فقط كما اوردناه **واضح ان وقع على كونه المخالفة**  
مقتلة بالوجوب في هذه الصفات وحاصل ما قلناه هو ان مطلق الذات  
لا يتجمل ان يقع به المخالفة وانما صفة غير هذه لا دليل عليها فاذا اطلق  
هذان القسمان لم يبق الا ان المخالفة اما كانت لاجل وجوب هذه الصفات  
لانها هي الذي وقع به التقيد بينه وبين خلقه فيجب ان تكون المخالفة واقعة  
**وجواب** ان الوجوب امر اضافي مستند الى حقيقة الذات فاذا  
كانت المخالفة بزمه مقتلة بوجوب هذه الصفات والوجوب مقتل  
حقيقة الذات فاستناد المخالفة الى حقيقة الذات او الى من غير حاحه الى  
اثبات واسطة الوجوب فثبت مجموع ما ذكرناه ان المخالفة في حقه تعالى



مقتلة محمته ذاته المسئلة الثالثة في بيان الخصوصية

لذاته بماذا تكون اعلم ان العرض بذكر هذه المسئلة ابطال المايشه  
التي يزعمها صيراته فانه قد ذهب الى ان الله تعالى ما يشه لا يعلمها الا هو و  
يجزى كخلافا لما فيكون به الخصوصية لذاته تعالى والامر الذي  
يتميز به بغير الكلام على صيرار فنقول ذهب الشيخ ابو الحسن  
ومحمود الخوانساري الى ان خصوصية ذاته تعالى انما تكون بنفس حقيقته  
ذاته لا بامرنا ايد عليها وذهب الشيخ ابو هاشم واصطحابه الى ان خصوصية  
ذاته انما تكون بنفسه ذاتية لا يشتملها غيره وان حشاها وصلها لاشي  
على سبيل الجواز وذهب الشيخ ابو علي الى ان خصوصية ذاته ليس  
بلاها ذات مخصوصه لان غيره يشتركه في كونه ذاتا وليس يكونها  
مخصوصه فابده بنوي كونه ذاتا وانما الخصوصية بوجوب هذه الصفات  
التي هي القادرات والعالية وذهب بعض الاشعريه الى ان الخصوصية  
انما تكون بكونه قادرا على الاختراع وزعم بعضهم ان الخصوصية في ذاته  
انما تكون بالاستغناء عن كل شيء وذهب صيرار الى ان الخصوصية  
في حق ذات الله تعالى انما تكون بانه لا يعلمها الا هو فهذا حقيقة الخلاف  
من الناس في بيان الخصوصية التي تميز بها ذاته عن غيرها والمختار  
عندنا ان خصوصية ذاته تعالى انما هي بنفس حقيقته من غير امتداد  
وداها والمعتد في ذلك ما استلناه في مسئلة الخالعة فاننا قد  
هناك ان الخالعة تعالى لخلق انما كانت حقيقته ذاته المخصوصه وانه  
ليس من حقيقته وسائر الخلق لا يشتركون اصلا وهذا يعينه هو دليلنا

على ان

على ان الخصوصية في حق ذاته لا يميز ذاته قاتا ما تسمى

عن صيرار من القول بانها بالمايشه تعالى التي لا يعلمها الا هو فليق  
يكون مراده بالمايشه من احد وجهين احدهما ان يكون مراده بالمايشه  
صفه ذاته على ذاته يختص بها في ذاته لا يشترك فيها غيره فهذا قائم  
بالاثر ذاته على ايها الشرح حيث زعم ان الخالعة تعالى لخلق انما كانت  
بصفه ذاته فلا وجه لتكويره وثانيهما ان يكون مراده ان حقيقته  
ذاته لا يعلمها الا هو وان احد من البشر لا يبلغ على معرفة حقيقته ذاته  
فهذا الحق فان قد قدرنا في باب ثبات الصفات ان حقيقته ذاته تعالى  
ليس معلوم للبشر وانه لا سبيل لاحد الى الوصول الى معرفة حقيقته  
الذات وان القول قاضيه عن ذلك واهتدنا كلام المغزاه حيث  
دعوا انهم مطلعون على معرفة حقيقته الذات في نفسها وانهم يعلمون  
من حقيقته ذاته ما يعلمه تعالى من حقيقته وهذا هو الخطا بعينه فان شجر  
النار في حقيقته الانسان كثير وخلافهم فيها طويل على كبر الازمنة ونظام  
الايام مع ان تلك الاحتمالات على كبرتها فستعجزها لا يكاد يوجد فيها  
شي يقع النفس ولا شك ان اجل العلوم واقواها على الانسان بنفسه  
واحوالها فاذا كان هذا ما لنا في اطهر العلوم واقواها واضحا فكيف  
حاشا في معرفة من لا يقدره العقول ولا تقع عليه الادهام ولهذا النق  
العلماء واجمع الفضلاء على ان احسن كل قيلت في التوحيد واجمعها ما بينه  
ما قاله امير المؤمنين عليه السلام على من في طالب كرم الله وجهه  
وهي قوله كما حكاها اللهم وتخلله الوهم فانه تعالى بخلافه ثم قال



الحقون في نفس هذا الكلام تصورات الاوهام لبين لها نهاية اذ لا تصور  
 ينسحق اليه العقل الا يمكن تصور خلافه الى غير غاية فاذا كان لا تصور  
 في العقل يمكن تصور يكون الله جلالة الى ما لا نهاية له لم يكن في العقل  
 قط تصور حقيقة ثبت ان الله منزّه عن ان يكون منحصراً في العقل  
 فيجب ان لا يوافى **والجواب** كيف يمكن ضد هذه المقالة عتق له  
 دريه ومطابقه وقدم سابقه في العلم من جهات الاعتزال وفضلاء  
 فضلا عن بعد من اهل التحقيق والتدقيق كالحقوقي والهميني  
 فيضل من معنى كلامنا تعاضد العقل عن الاخطاء بجلال الله والاطلاق  
 على كنهه كبرياؤه **نعم** اذا ثبت ان حقيقة تعالى غير متعلية لا احد  
 من البشر فهل نقول ان الوقوف على كنهه حقيقة ممكنة لا فيه نظر  
 والحق ان الوقوف على حقيقة ذاته ممكن وبليغة هو ان الله تعالى يفعل  
 كنه ذاته وحيط بحقيقة بلا شك واذا كان عالما بها جاز ان يخلق لها  
 العلم بها لانه ما من معادوم الا ويمكن ان يعمله كل عالم هذا هو  
 الكلام في هذه المسئلة وتامه به الكلام في الباب الاول من الفصل الثاني  
 في تعريف الصفات لذاته ثم نشأ في الباب الثاني في اثبات الصفات الفعلية  
**بغير الله**  
**الباب الثاني في اثبات الصفات الفعلية**  
 اعلم ان الباب الاول كان كلاما في الصفات الجارية على ذاته لا باعتبار  
 ان ينفصل كاعتدائه والعالمية وغيرها من الصفات التي استلزامها  
 القول فيها وهذا الباب المصنوع بذكره بيان ما يجري على ذاته تعالى باعتبار

ان

ان يفعله كما لشكلية والصادق به والمزيدية والكارهية عند  
 شئيهما ونحن الان نقول الكلام في كل واحد من هذه الصفات و  
 نشير الى حقائق القول فيها بكلام ملحق وعبارته وخيره بلفظه تعالى  
 ونحن تأييده  
**الفصل الثاني في اثبات المزيدية والكارهية لله تعالى**  
 اتفق اهل القبلة على وصف الله تعالى بانه مزيد وكاره وورد  
 الشرع بوصفه تعالى بالازادة والكراهة وانما الخلاف بين اهل البيت  
 في قايده هذه الصفة فالذي ذهب اليه جماهير المعتزلة كابي علي وابي  
 وقاضي القضاة وابي عبد الله البصري وغيرهم من اصحاب ابي هاشم مؤان  
 الازادة جنس زائد على العلم والظن والاعتقاد شاهد او غائب  
 والى هذا ذهب محققو الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الجوزي والارسطي  
 فهو مذهب الكلائية والتجارية وذهب ابو الهذيل والمطام والجا  
 والكعبي والخوارج الى انه لا معنى للازادة والكراهة شاهد او  
 وغائبا لما يجرد البدعي والصادق في حق الله تعالى ليس له اقله باشمال  
 العقل على مصنفه او مفقده فبريد او يكرهه بهذا الحق وانما في حق  
 الواحد منا معنى الازادة والكراهة هو العلم والظن والاعتقاد  
 باشمال الفعل على مصنفه او مفقده او حصول نفع او دفع ضرر  
 من غير ان يرد على هذا **واما الشبهة** انوا الحسين فانه حكيم  
 يكون الازادة من اخر وحسبنا زائدا على العلم والظن والاعتقاد



فما لنا بعد فائتاً في الغايب فليس لا يصح بد الدعاء وهو العذر باسمه لا العقل  
 على مصلحة او مقصدة ولم يثبت في الغايب امر ان ايدياً على هذا فهو اهو  
 لمحقق الخلاف بين العقلاء في الازادة والكراهة وحصيل المعصود من الباب  
 بان تذكر اذلة المشتبهين والنافين لم تذكر المختار عندنا ثم نرد في الكلام  
 في كيفية استحقاق هذه الزيادة عند منتهىها ثم يبين ما يريد الله تعالى  
 وما لا يريد فلا جرم زيننا الكلام على ثلاث مشاييل

**المسئلة الاولى** في ترتيب اذلة المشتبهين والنافين لها وذكر  
 المختار وقد استعملت على ثلاث مراتب **المرتبة الاولى** في ذكر  
 اذلة المشتبهين للازادة جنباً الى اذلة على العذر والظن والاعتقاد شافها  
 وغايها ولهم على اثباتها اذلة كثيرة ولكننا ذكرنا المقدم منها والاقوى  
 عندهم وجعلناها مشاكل ثلاثة **المسئلة الاولى** دلاله الامر  
 والحبس وقد قررنا مشيئتهما على وجهين في الاستدلال **الوجه الاول**  
 قولهم قد ثبت ان الله تعالى امرٌ ومخيرٌ وكل امرٌ ومخيرٌ فلا بد ان يكون  
 مؤيداً فيجب ان يكون الله تعالى مؤيداً وانما قلنا ان الله تعالى امرٌ ومخيرٌ  
 فلانه تعالى قد تكلم بما هو حقيقة اللغة للامر والمخير ولم يدلنا على انه  
 استعمله وان اذ به غير ما هو موضوع له من اقتسام الكلام فلا بد وان  
 يكون امراً ومخيراً والامر ان يكون ذلك من العادة او تعجيباً وهذا  
 محال في حقه تعالى ثبت بما ذكرنا انه تعالى امرٌ ومخيرٌ وانما قلنا  
 ان الامر والمخير لا بد وان يكونا متردسين فلان الامر والمخير متعينين  
 فمعنا ظاهراً لاجله صح ان يكون الخبر خبراً اولي من ان يكون حائلاً

وان يكون

وان يكون خبراً عن زيد او من ان يكون خبراً غير من متعين الزيد  
 وان الامر ايضاً متعين عن غيره غير الاجله صح ان يكون امراً اولي من  
 ان يكون امراً وان يكون امراً لهذا دون ذلك لانه قد ذكرنا الامر لا الخبر  
 حاله من وجوه اربعة اخبرها ان يكون امراً اجمعاً الى الخبر نفسه وهذا  
 باطل لان صيغة الامر وصيغة الخبر وسائرهما الواجبه والحاجبه  
 من الذاتية والمقتضاة والتواجد والحلول يمكن حصولها ولا يكون خبراً  
 وهذا يدل على ان المؤثر في كونه خبراً امراً وراثتها وثانيها  
 ان يكون المؤثر امراً اجمعاً الى الخبر فهو الى الخبر عنه وهذا باطل  
 ايضاً لانه ما من صيغة من صفاتها بقدر ثبوته في حال وجود الصيغة الا  
 يجوز ان يكون غير خبر وفي هذا ما تيسر به دلاله على انه لا تأثير لغير  
 صفاتها ولا لذواتها ولا لشيء اجمع اليها في كون الصيغة خبراً وثالثها  
 ان يكون المؤثر امراً اجمعاً الى الخبر نفسه وهذا باطل ايضاً فان الخبر  
 يكون خبراً وان لم يكن ثم يخبر يكون خبراً له فقل ان يكون مؤيداً  
 وزائلاً ان يكون المؤثر في كون الصيغة خبراً امراً غير ما ذكرناه و  
 هذا باطل لان ما عدا هذه لا يتعلق به بالصيغة ولا يكون معقولاً فلما  
 يجوز ان يجعل مؤثراً في كونها خبراً فاذا بطلت هذه الاقسام كلها  
 لم يبق الا ان يكون المؤثر فيها امراً اجمعاً الى الخبر نفسه والامر ثم لا  
 يجوز ان يكون المؤثر شيئاً او متافه بحو كونه قائماً او عالماً وسائر ذلك  
 لانه ما من وصف من هذه الاوصاف الا ويمكن ان يكون امراً وحيداً  
 من دونها فلم يبق الا ان يكون المؤثر هو كونه من بدأ وهذا هو مطلق



**الوجه الثاني** في تسميتها على وجه آخر وهو ان يقال ان صبغتي  
 الامز والجز متبعضان في انفسهما بامر لوله ليرجعونا امرا وحزرا اولي  
 من ان لا يكونا امرا وحزرا وذلك الامر هو حصر يتحقق به الصيغه  
 لاجله كانت خبرا عن هذا وقت ذاك ثم كذا الحكم يستحيل ان يكون  
 المؤثر فيه امرا سوى الازادة لبطان متبعضا لا فضاء التي ذكرناها  
 في الوجه الاول والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي قبله هو ان  
 هذا الوجه مبني على ان الصيغه حكما بكي بها حيزا وامرنا تميزه عن  
 غيرهما والمؤثر فيه يستحيل ان يكون امرا سوى الازادة واما  
 الوجه الاول فهو غير مبني على ذلك وانما مبني على ان الامر وال  
 المحذور لا بد وان يكونا متردبين لا غير فهذا ما يتحقق ما وجدته لا صحت  
 اي فاشتم استبدال الازادة على الازادة بصيغتي الامر والجز كما قرره  
**المسلك الثاني** قولهم ان افعال الله تعالى مختصة بالوجود  
 في وقت دون وقت وواقعته على وجوه مختلفة يمكن وقوعها في غير  
 تلك الاوقات وعلى غير تلك الوجوه فاختصاصها بالوقت المعين و  
 الوجه المعين يستدعي ترجحا ومختصا ثم ذلك المختص لا بد وان  
 يكون من الصفات المتعلقة لان ما لا يتعلق له من الصفات يستحيل ان  
 يكون مؤثرا فيه بحوكونه موجودا وحيا ثم الصفات المتعلقة بنسبه  
 الى ما يكون مستحلا حقه تعالى بحوكونه طائفا ومعتقدا ومشتبها  
 فلهذا لا يجوز ان يجعل مؤثره في تخصيصه فعالة لا تتصل بها في حقه

دالم ما يكون متحكما في حقه بحوكونه قادرا او عالما ومدة كذا وهدم  
 كلها يستحيل فيها ان تكون مؤثرة في تخصيص افعال الاوقات  
 والوجوه اما كونه قادرا فلان من حقه الاعباد وليس الله تعالى في  
 غيرهم وهو معصوم عليهم واما كونه عالما لحكمه مقصود على تاتيه  
 في الحكم وليس له حظ في التخصيص واما كونه مدركا لسلطان  
 تاتيه في التخصيص ظاهر لانه لا يتعلق الا بالامور الموجوبة والارادة  
 اما احتاج اليها من اجل الاعباد فاذا بطل تاتيه هذه الامور في  
 التخصيص بالاقوات والوجوه فلا بد من صفة لاجلها تحقق لعل  
 الله باوقاتها ووجوهها وتلك الصفة ليست لا كونه تعالى مدركا  
 يقال ان المؤثر في اختصاص افعاله بوقت دون وقت ووجه دون وجه  
 هو الداعي وهو العلم بان ايجادها في هذا الوقت مصلحته دون وقت  
 اخر وان ايجادها على هذا الوجه مصلحه دون وجه اخر من غير حاجة  
 الى امر واما الداعي من الازادة وغيرهما لا يقال هذا فاستدل  
 الداعي قد يتوهم بان يكون ايجادها على هذا الوجه كما يجادها على وجه اخر  
 في تعلق المصلحة فلا بد من امر وتخصيص لا يجادها بوقت دون غيره من الاوقات  
 ووجه دون غيره من سائر الوجوه وليس ذلك الا الازادة  
**المسلك الثالث** قالوا العالم بما يفعله لا يفعله الا بالاع  
 خصه ولا يفعله ليدل خصه وهو مؤثر لانه اذا لم يكن متوقفا من ارادة  
 والمافلما ان العالم بما يفعله لا يفعله الا ليدل خصه فلان الداعي كما يكون



اعتباره في حق العاقل بما يقع له امتالانه شرط في وجود العقل بتجربته وحيث  
 يزعمونه واما لانه من حكمه كما استقر في الكلام فيه من بعد ان شانه  
 تعالى واما قلنا ان العاقل لا يفعل له ادع خصه الا يكون مؤيدا له  
 فهذا ظاهر فان الواحد متبا يعلم بالضرورة ان الداعي اذا دعاه الى الكفاية  
 والسياسة وما شاكلها فانه يجد من نفسه كونه مريدا لهذه الامور  
 فنثبت ما ذكرناه ان الارادة امر وادعى الداعي الى العقل مع الله للعلم  
 والظن والاعتقاد كما حصلنا واسترطنا في كون العقل مؤيدا ان يكون  
 الداعي خاصا له احترازا عن الارادة والكراهة فانهما معتلان بتعالل الداعي  
 الى العقل فلا يلزم كونهما مؤيدا به واشترطنا ان يكون المراد غير من  
 عن الارادة لئلا الواحد متبا قد يفعل العقل بداعي المصلحة ومع عن ارادته  
 فلا يكون مؤيدا له **فان** تقررت هذه القواعد فنفهم هذه الامور  
 التي ذكرنا ما في الشاهد في وجوب كون الواحد متبا مريدا به حاصلة كل  
 في حق الله تعالى فانه لا يفعل له ادع كلها الا بدع خصها وليس ممنوعا  
 من ارادتها فيجب ان يكون مؤيدا لها ما خلا الارادة والكراهة لما ذكرناه  
 فهذا هو الكلام في تقريب دلالتهم على كونه تعالى مؤيدا له  
**فاما الدلالة على كونه تعالى كاره ما في**  
 صبغة النهي واستدل لهم بها على كونه تعالى كاره ما على وجهين احدهما  
 ان يقولوا ان النهي لا يكون ناهيا الامع الكراهة وتاثيرها ان يثبتوا  
 لصبغة النهي حكما يذم له ان لا يؤثر فيه شيء سوى الكراهة كما  
 حكينا استدلالهم بصبغة الامر على الارادة سواء من غير فرق بينهما في

منه

صبغة الدلالة فقدم هذه الدلائل المشبهة للارادة والكراهة امتدادا  
 على الداعي مخالفة للعلم والظن والاعتقاد **المرتبة الثانية**  
 في ذكر ادلة المناهضة لهذه الارادة وقد اعتمدنا في ثبوتها شيئا واما  
 على وجوه كثيرة واقفا ما ك ثلاثة **المسئلة الاولى** في الخوارق  
 وقد ذكرنا في المعتمد واستنقضاها وحاصل ما قاله هو ان الارادة  
 امر وادعى الداعي لطريق اليه وما لا طريق اليه وحسب نفسه واما  
 قلنا انه لا طريق اليها معني ن ادعى الداعي فيما به يكون بطريق  
**الطريق الاولى** نقل ادلة المشبهة لما معني ن ادعى ثم بيان فتا  
 وضعفها وجعل ما اوردوه وجوه ثلاثة اولها استدلالهم عليها بصبغة  
 الامر والحين على ذلك المقرر الذي حكينا به علم وهو فاسد من وجهين  
 اما اولها فلا نسلم ان النهي والامر حكمان ادعى على مجرد الصبغة وقد سبق  
 بنا تقريره في ابطال كون الكراهية حاجته معني في سلبه الحديث واما  
 ثانيا فلوسلما ان له كونه حبرا حكما ن ادعى فالمراد به هو الداعي  
 من غير حاجة الى الارادة التي دعواها معني ن ادعى لوتريه وتاثيرها  
 استدلالهم على كون الارادة معني خصص لا فعال بوقت ووقت  
 وبوجه دون وجه ولا يذم من خصص وليس كذلك الارادة وهذا فاسد  
 لان تخصيصه لا فعال بالاقوات والوجوه اما كان لاجل الداعي وهو العلم  
 بصبغة المصلحة في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبايقاعها على  
 هذا الوجه دون غيره من سائر الوجوه واذ كان هذا محققا لاطل  
 قولهم انه لا يخصص لا الارادة وتاثيرها استدلالهم على الارادة بان



العالم بما يعقله لا يعقله الا ليداع ولا يعقله ليداع الا وحيث ان يكون من باب  
 اذا لم يكن فهو عامته والله تعالى قد فعل افعل لا ليداع فخصها وليس  
 ممنوعا من الارادة فيكون من باب هذا تقدير ما قالوه هناك وهو  
 فاستدل لاننا سلم لهم ان العالم بما يعقله لا يعقله الا ليداع فخصه لكذا نقول  
 فلو سلم ومن فعل ليداع حصته فلا بد وان يكون من باب انه خطأ لانكم  
 ان اردتم به اثبات امر من ادعي على الادي هو الارادة التي زعمتم فهذا هو مقتضى  
 المسئلة التي وقع فيها النزاع فتمسكنا ان الارادة هي جنس زائد على  
 الادي وان اردتم به نفس الادي كان نصرتنا لا فائدة فيه لاسيما والكل  
 يكون خاصه العالم بما يعقله لا يعقله الا ليداع لا يعقله ليداع لا وحيث  
 من باب انه والارادة هي نفس الادي فيكون نكراننا لا فائدة فيه فيكون باطلا  
 بهذا هو الكلام على ما جعلوه دلاله لهم على الارادة **الطريق**  
**الثاني** بيان ان شيئا من لادلة العقلية والنقلية لا يدل عليها و  
 هذا ظاهر فان الامور التي يمكن ان يتجمل دلاله عليها يرجع بها الى الادي  
 من غير حاجة الى امرنا ايد هو الارادة فثبت ما ذكرناه انه لا طريق الى  
 ان الارادة معنى زائدا على الادي واما فلما ان ما لا طريق اليه وحب  
 نفسيه فلان يجوز ذلك يؤد الى القبح في العلوم الضرورية والعلوم  
 النظرية فيجب ان يكون باطلا فقدم دليلا ما عول عليه الخوازمي  
 في تبريره هذه الطريقة في المعتمد مع التحصيل ما لها وتقدم لم يذكره و  
 قد سبق الكلام عليها في اول الكتاب فلا وجه لتكرره **المسئلة**  
**الثاني** في اي الحسنيين وتضمن ما قاله هو انه تعالى لو كان من باب

مازاده

بازادة لكانت ازاوته لا تحلوا اما ان تكون تابعة ليداعيه او لا تكون  
 تابعة والفتن باطلان فيبطل ان يكون تعالى من باب بازادة وهذا هو  
 المقصود واما قلنا انه يستحيل ان يكون تابعة ليداعيه فلاها اذ كانت  
 غير تابعة ليداعيه كانت تلك المرادية اما واحبه الثبوت لذاته واما  
 بازادة فديمه واما ان يقال انها غير معللة بوجه من الوجوه وهذه الوجوه  
 الثلاثة كلها باطلة فيبطل ان يقال انها غير تابعة ليداعيه اما استحالة كونها  
 تعالى من باب لذاته او بازادة فديمه فتبقى تقريره في المسئلة الثالثة  
 واما استحالة كونها غير معللة بوجه من الوجوه فلاها حصلت بعد ان لم يكن  
 حاصلة والامور المتحدية لا بد من تعليلها وهذا مقولوم بالبدية فظهر  
 بما قلناه ما عاينا انها غير تابعة ليداعيه واما قلنا انه يستحيل ان يكون  
 تابعة ليداعيه فلان المقول من الارادة لم يثبتها امرنا ايد انما معنى  
 بفعل بالتدريج حصص العقل بوقوعه على وجوه ذواته فوجه فتقول ليس  
 يحلوا الحال فيهن فقلها اما ان يعقلها ليداع او لا فان فعلها ليداع كان معنا  
 قبحا والعيب على الله تعالى محال وان فعلها ليداع فذلك الادي لا يحلوا حاله  
 من وجوه ثلاثة اولها ان يكون عامدا الى العقل فترتاثيرها فيه لا يحلوا  
 حاله اما ان يكون في وجوده او في الدعا اليه او في وقوعه على وجه  
 ذواته وغيره ولا يجوز ان يكون تاثيرها في وجوده لان وجود العقل حاصل  
 بالقدرة فلا يحتاج الى الارادة ولا يجوز ان يكون تاثيرها في الحس على  
 العقل لان الادي كاف في الدعا الى العقل والحس على عبادته ولا يجوز  
 ان يكون تاثيرها في وقوع العقل على وجه ذواته ووجه لانه لا وجه



للفعل تنفع عليه بالاداة ثم لو كان ثم وجه للفعل كما ذكرتموه كفي فيه  
 الداعي من غير حاجة الى الاداة ففعل ان يكون فعل الاداة لا يرد عليه  
 الى الفعل وثانيها ان يكون غائبا الى الفاعل وهو لا يرد من وجهيت  
 احدهما ان يفعل هذه الاداة ليكون موقع الفعل عليه حسما اذا فعله  
 وثانيها ان يفعلها لانه سيجعل فعلها مستره في نفسه فان الانسان قد يجد  
 ذلك من نفسه فانه يرد الى الفعل فيستعمل بالاداة مستره وهذا الوجه  
 مستحيلان في حقه تعالى ففعل ان يكون فعلها لا يرد عليه الى الفاعل  
 وثالثها ان يكون غائبا الى المنقول له وهو ان يقال ان له تعالى في فعل  
 هذه الاداة عذما صحيحا وهو ان يستعمل فعلها الغير وهذا باطل  
 لا يرد عليه ما اوله لان من انبتها لا يقول بان الوجه في فعلها هو حصول  
 مسترة الغير من سائر المكلفين واما ثانيا فلان الله تعالى خلق المكلفين  
 والغيرهم لداعي الانتفاع وان لم يكن مريدا لا انتفاعهم وخلقها لداعي  
 الانتفاع كافي في حصول المسترة فلا حاجة الى فعل هذه الاداة ففعل  
 انه لا وجه في فعل هذه الاداة يجب ان تكون باطلة فهذا ما عول عليه  
 ابراهيم بن الحسن **المسألة الثالثة** في حجة النظام والكعبين وغيرها  
 وحاصل ما ذكرناه هو انه تعالى لو كان مريدا لكان لا محالة ان  
 يكون مريدا لانه او بآية قديمة او بآية حادثة وهذه الاقسام  
 كلها باطلة فيبطل القول بكونه تعالى مريدا واما القبول الاول  
 وهو ان يكون تعالى مريدا لذاته فهو باطل لانه لو كان مريدا لذاته لوجب  
 ان يكون مريدا لكل ما يصح ان يكون مريدا وهذا محال فالقول بكونه

تعالى

تعالى مريدا لذاته محال واما قلنا انه لو كان مريدا لذاته لوجب ان  
 يرد على كل ما يصح ان يرد فلا من زعمنا او لا ولانه تعالى لما كان غائبا  
 لذاته ووجب ان يعمل كل ما يصح ان يكون معلوما فممكن اذا كانت مريدا  
 لذاته ووجب ان يرد على كل ما يصح ان يكون مريدا والجامع بينهما كون كل  
 واحد من هاتين الصفتين ثابتا للذات واما ثانيا فيكون المراد ان  
 يستركه في حقه ان يرد على كل مريد فاذا اقتضت الذات كون بعض  
 مريدا ووجب ان يصح لباقي ان اقضاهما للضعف لبيتا وفي من اقضاهما  
 للكل اذا لم يحص بمراد وذا قلنا ان هذا باطل فلا مري  
 اما اوله لان زيدا اذا ادعى حيوة انسان وعمره لم يرد موته فلو كان  
 الله تعالى مريدا لكل المرادات لوجب ان يكون مريدا للحيوة زيدا وموت  
 معا وهذا محال واما ثانيا فلان الاشياء التي يصح ان تكون مريدة لا  
 نهاية لها فيلزم وجود ما لا نهاية له وهذا باطل فبطل ما ذكرنا انه تعالى  
 غير مريد لذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون تعالى مريدا قديمة  
 هذا باطل ايضا اذ ليس بخلق الاداة القديمة بعض المرادات او لم يخلقها  
 بالماضي فيجب ان تكون متعلقة بها اجمع وحيد بل في الحالات المذكورة  
 التي ذكرناها فيكونه تعالى مريدا لذاته فلا حاجة الى نكرها ومطلها  
 او زعمنا بانه لا على ابطال المعاني القديمة فيبطل ان يكون تعالى مريدا  
 باداة قديمة القسم الثالث وهو ان يكون تعالى مريدا باداة  
 محدثة وهو باطل ايضا لان من يرد ما ولا فلا تلك الاداة الحادثة يكون  
 حدها مخصصا بوقت مع جواز وجودها قبل ذلك الوقت او بعده فيقتل احدها



بذلك الوقت الى اذاه اخرى ويلزم تسلسل الازادات الى غير نهاية وهذا  
محال لا يقال ان هذا التسلسل غير لازم لكن القادرات اما واجب ان يرد  
فعله الحادث لا يكونه كما اذا كيف كان حتى يلزم منه احتياج كل حادث الى  
اذاة الى غير غايه بل نقول انما وجبت اذاة له لانه معصومه بالوقوع في  
الازادة بهذا الوجه فانه غير معصومه بالوقوع في الازادة على العقل يدعو  
اليها متعاضدين غير متضادين لانقول هكذا فاستدلنا بالدواعي ليجلو  
حاله اما ان يكون كافيا في حدوث الفعل وحضيضها باوقاتها ووقوعها  
او لا يكون كافيا فان كان كافيا فلا حاجة الى الازادة وان لم يكن كافيا  
وجب احتياج الازادة الى اذاه اخرى سواء قلنا ان حدوثها يكون معصوما  
او تابعيا فلزم ما قلناه واما ثانيا فلانه تعالى لم يكن مبدءا باذاه في  
الكان لا يخلو حال تلك الازادة اما ان تكون حادثة فيم اوقعيه او لا  
في محل وهذه الاقسام كلها باطلة فيبطل القول بكونه مبدءا باذاه  
حادثه واما قلنا انه يستحيل ان تكون الازادة حادثة فيه فلا يلزم  
منه ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وسيا في اطاله اذا ذكرنا ما يستحيل  
عليه من تواريع الجسدية واما قلنا انه يستحيل ان تكون تلك الازادة  
حادثة في غيره فلان ذلك الغير لا يخلو حاله اما ان يكون حيوانا او لا  
يكون حيوانا فان كان حيوانا فهو احق بان يكون مبدءا بها من غيره  
لاختصاصها به وخلقها فيه وان لم يكن حيوانا استحالة حصولها فيه  
لاننا علم بالضرورة استحالة حصول الازادة في المحل الذي لا حيوة فيه  
ولانه اذا استحالة حصولها في المدح كونها حية فلا يستحيل حصولها

في

في الكاد اول واحق واما قلنا انه يستحيل ان تكون حادثة لا في محل  
فلا من اما او لا فلانا الموجد لنا اذاه لا في محل موجد له لكونه ناد  
وجوده سائر الاعراض لا في محل والجامع بينهما هو ان معقول العريضة معقول  
المحل والقول بوجود الاعراض لا في محل باطل لا لتناقضها بل  
ما قالوه في الازادة واما ثانيا فلان امتناعك الازادة لكونه مبدءا  
اما ان يتوقف على حلولها في المبدء او لا يكون متوقفا فان توقف وجب لا  
يكون الله تعالى مبدءا باذاه غير حادثة فيم لبطان شرط اقتضاها وهو  
الحلول وان لم يتوقف ذلك على حلول الازادة في المبدء فالازادة  
الموجودة لا في محل لبيتان تقضي كونه تعالى مبدءا او لا من ان يفسد  
لغيره فيلزم ان تعني تلك الازادة صفه كونه مبدءا لكل الحيوانات  
كما اقتضتها للبارئ تعالى او لا تكون متضمنة للبارئ كونه مبدءا لما لم  
يقتضيها لكل الحيوانات وهذه الوجوه كلها محالة فيبطل القول بوجوه  
اذاة لا في محل لا يقال ان المبدء اذا كان موجدا لا في محل ولا  
جهه كان اختصاص تلك الازادة التي لا في محل ولا جهه به اقوى من اختصاصها  
بساير المبدءين الموجودين في الجهات فلا يلزم عليهم محال ولا نقول  
ان الازادة لما كانت في ذاتها غيبية عن المحل والجهة وفي اقتضاها  
المزبذ كانت نسبة تلك الازادة الى كل الاجزاء نسبة واحدة واما  
كون بعض المبدءين في الجهة والبعض لا في جهه فلا يربط معتبرا في وجود  
الازادة ولا في كون المبدء مبدءا استحالة لاجل ذلك حكم اقتضا الازادة  
للمزبذة فثبت عمدا كوننا المتحملة ان يكون الله مبدءا باذاه قد بطل



اوحاد ثم اوان يكون مزيدا لذاته ويلزم منه استحالة كونه مزيدا فهدية  
 زبدة ما عول عليهم المعتزلة في بطلان الارادة وظهر طر وقبح هذه اعطنا  
 فصرها ليركتها وفسادها وقد جرح من ذكرنا اعتمدها لعزيمان  
 في اثبات الارادة وفيها <sup>معنا</sup>  
**المطلب الثالث في ذكر المختار في حقيقة الارادة**  
 والمختار عندنا تفصيل شيئا اليه يتمثل على معصدين في المعصدا الاول  
 صان معنى الارادة في حق الله تعالى هو عمله باسما الى العقل على مصححة فالرابط  
 لا فعالة تعالى هو عمله باسما لها على المصاح في فعلها ومعنى اذادته العقل  
 غيره هو امره به هذا معنى اذادته تعالى له ففعله وفعل غيره واما كراهته  
 ففعله باسما الى العقل على مفسدة وكراهته لفعله غيره هو يهيه عنه  
 ويدل على ما قلناه ويدل على ما قلناه هو اننا افقنا على انه لا بد من  
 الداعي الى العقل في حقه تعالى وهو عمله باسما الى العقل على مصححة واليكن  
 دعوها انه لا بد من امرنا ايد على هذا العلم يكون تابعا له وهذا الذي  
 يتقونه بالارادة فنقول ان كون الارادة امرنا ايد على الداعي  
 ليس بفعل الا يكون ميلا في القلب وسوقا من جهة النفس ونفعا ثانيا من  
 جهتها الى مرادها ويجد الانسان بين ذلك من نفسه ويصفقه وهذا  
 المعنى مستحيل في حقه تعالى قلنا ان معنى الارادة في حقه تعالى  
 ليس امرنا ايد على مجزء الداعي وهو عمله باسما الى العقل على مصححة  
 فاثبات امرنا ايد على ما ذكرناه لا يقتل فلاوجه لاثباته وهذا الذي  
 اخترنا في ازالة تعالى هو مذهب الحق ارضي والي الخبير <sup>المستبد</sup>

الثاني

الثاني ان معنى الارادة وحقيقتها فحتم امرنا ايد على العلم والطق والاعتقاد  
 سواء كان مزيدا لفعله او لفعله غيره والذي يدل على ما قلناه هو ان  
 الواحد ميلا جدي اذادته من نفسه امرنا ايد على قلبه وطنه واعتقاده  
 بان له في العقل نفعا او دفع ضرر ويجد ها طالبا له ومشوقا اليه  
 وكاشي او فوج متاجده الانسان من نفسه وهذا بعينه هو مذهبنا والخبير  
 فاما الخوارق من فانه قسم المنع في نفي الارادة امرنا ايد على الداعي  
 شاهدا واعيا وهذا فاستد فان الواحد متاجد الارادة من مصححة  
 امرنا ايد على قلبه وطنه واعتقاده كما حقيقتها ويجد ها طالبا لها  
 متشوقا اليه <sup>والله</sup> منه حيث زعم ان الارادة هي نفس الداعي  
 شاهدا واعيا من غيرا مزيدا يد على ذلك وقد هبط الى المديركه  
 امرنا ايد على العلم وانما تابعة للحية ومقتضية لها عند استكمال  
 شرايطها وكان غاية كلامه واستدلاله على انما ايد على العلم  
 قوله انما جدي من نفسي امرنا ايد على الداعي معيار العلم واجد عنه اذ  
 تفرقة من وترية بين ان اعلم الشيء ولا ادركه وبين ان اعلمه واذا  
 فحكم بان لا بد ان ايد على العلم ما يجده من نفسه من التفرقة بين العلم  
 والادراك وهذا بعينه حاصل في الداعي مع الارادة فان احذنا جدي  
 من نفسه عند قلبه او طنه لحصول النفع ودفع الضرر امرنا ايد هو طلبة  
 للفعل وميل قلبه اليه ويجد تفرقة ضرورية بين ان يعلم ما في العقل من  
 نفع او دفع ضرر وبين ان يطلبه ويقضيه فاذا كان الواحد في الادراك  
 لا اعطى امرنا ايد فهو بعينه الى على ان الارادة امرنا ايد على الداعي



فكيف صار أحد الوجودين أو في من لا يتبع أن يكون الحال في  
 الآداة إحدى من الآدراك فان الآداة لا يتبع دخول النفس فيه بان يقال  
 ان الآداة كطريق إلى العلم بالمترك فلا يتبع ان يقال ان التفرقة التي  
 لجدها الانسان عند الآدراك هو انه عند الآدراك يحصل له العلم بنفسه قبل  
 المترك بخلاف حاله اذا علمه من دون الآدراك وهذا النفس غير حاصل في  
 الآداة ومع الداعي فان الداعي ليس طريقاً إلى الآداة ولا يقال  
 ان التفرقة التي لجدها الانسان من نفسه بين ان يعلم ما في الفعل من مع  
 او دفع ضرر ثم لا يريد به وبين ان يعلم ما فيه منهما ثم يطلبه ويريد به  
 هو انه في الحالة الأولى لم يحصل الداعي عن شوب من التوازن بخلاف الحالة  
 الثانية فانه قد خلا عن شوب التوازن وصفاً عن المغايرة لا ناقص  
 هذا فاستبد فان العلم بالضرر ووجه ان امرنا يد عند تحصيل الداعي  
 وخلوها عن شوب التوازن على العلم والظن والاعتقاد لحصول النفع  
 او دفع الضرر الخالصين وتظهر ما حققناه انه لا يتبع لكون الآداة  
 امرنا بداعية الشاهد ولا من يد على هذا التحقيق الذي ذكرناه هذا هو  
 الكلام في هذه المسئلة

**المسئلة الثانية كيفية حصول هذه المريدية**

اعلم ان على ما ذكرناه من المختار في حقيقة الآداة ومعناها فلا نفترق  
 الى ذكر هذه المسئلة لان الآداة راجعة الى علم الله تعالى باشتغال  
 الفعل على مصلحة وقد سبق لتقريره تعالى عالياً لذاته واما اوزارنا  
 هذه المسئلة بنا لمن يذهب الى ان الآداة من راد على العلم والاعتقاد

وقد

وقد اختلفوا في كيفية حصول هذه المريدية فذهب الشيخ ابو هاشم وفاحي  
 القضاة وغيرهما من جبابرة المعين له الى ان هذه المريدية حاله مستحقة  
 على سبيل الجواز شاهداً أو غائباً وان الموتر فيها في حق الله تعالى اذا ه  
 موجوده لا في محلي وان الواحد متاين بذاته بازادة موجوده في نفسه  
 وعند الاشعرية انه تعالى مريد بازادته قبلية فاعيه بذاته وهذا عين  
 هو مذهب الكلايين واما المجابيه فيقولون ان الله مريد لذاته والكل  
 على هذه الاقوال بل قد قدمناه في المسئلة الأولى فلا وجه لتكذيبه وانما  
 انظره الى الآداة عند مشيئتها احكاماً منها انها لا يعاقب الا بالامور  
 الجارية فاما الامور الباقية فيستحيل جعلها بها ومنها انه يصح ان يكون  
 مزاؤه ولا يحب ان تكون مزاؤه وزعم الكعبي انه يستحيل ان اذنه الآداة  
 وهذا فاستبد فانه اذا صح كان الصحيح يكون لشي من اذنا الله هو الحديث  
 بان اذنا الآداة لا يملكها جنة ومنها انها ممتصة بالتأثير في وجوه الانفس  
 بخلاف غيرها صاعقة القدرة والعلم فانه لا حظ لها في شيء من ذلك ولها الحكم  
 كغيره منها ما يتحقق لمزيدية ومنها ما يتحقق لآداة في نفسه عندهم و  
 لتمايز مذكورها لانا قد وعدنا في اول الكتاب المذكور الا ما يتعلق بالامور  
 اللاهية ويحقق بالتساوي باليدية لا ما يقتضي اليه الجاه من المناهل الكلاية  
 على سبيل المذنب

**المسئلة الثانية في اشارة الكليات**

اعلم ان قبل الخوض في حقايق هذه المسئلة نذكر الخلاف فيها بين يده الله  
 تعالى وما لا يريد فيقول انقول انقول الغلبة على ان الله تعالى من جميع افعاله



ما خلا الا اذ اذية والكراهة ثم اخبرنا ان بعد ذلك فيما يريد من فعل غيره  
وما لا يريد فذهب القائلون بالعدل من الزيادة والمقتله الى ان  
تعالى من جميع الطاعات من افعالنا ما حدث منها وما لم يحدث منه والله تعالى  
كأثره لجميع المعاصي ما حدث منه وما لم يحدث منه وذهب شاذلي وغيره  
من المشعريين والنجاشيين الى ان الله تعالى من جميع الكاينات طاعة كان  
او معصية والله لا كان في عالمنا هذا الجاهل وهو متعلق بقدرته الله تعالى  
واذا جازته وان شاذلي لغوا حش كلها والمعاصي صادرة عن اذية  
وان ما لم يحدث فان الله تعالى لا يذنب طاعة كان او معصية فاذا  
تقرر ذلك هذه القواعد ذكرنا الادلة على صحة ما ذهب اليه ثم يذكر  
شبه الخالفين فلا يجزم من ثبوت السلام في المسئلة على فضلين  
**الفصل الاول في اقامة الدلائل على ما نذهب اليه**  
ويحصل المقصود منه بذكر طرفين احدهما انه تعالى من جميع الطاعات ونايها  
انه تعالى كاره لجميع المعاصي **الطريق الاول** في الدلالة على انه  
تعالى من جميع الطاعات وفيه مستلزمات **المسلك الاول**  
انه تعالى امر الطاعات والايضا لما ثبت ان يكون من اذية الله فيجب ان يكون  
الله مؤمرا بالطاعات واما قلنا ان الله تعالى امر بالطاعات فلا مؤثر ثلاثة  
اما اولها قوله تعالى في مسئلة الا اذية من انبأت لمزيدته الله واما ثانيا  
فلما افهم الحتم لنا على ذلك واما ثالثا فلما افهم المستلزم على كونه تعالى  
جميع الطاعات واما قلنا ان الامر بان شاذلي ان يكون من اذية الله فلو جزم  
ثلاثة اما اولها فلا ان الامر من غير ان يكون من اذية الله وهذه الامور

ستحيل

ستحيل ان يكون المؤثر فيها شي من الامور القابلة الى التبعية الواجبة منها  
والخائفة شوى الا اذية وكما قررنا حقا بقولنا في المسئلة الاولى  
فوجب جزم ان تكون هذه الامور معاملة بالاذية واما ثانيا  
انما قلنا ان الامر بان شاذلي ان يكون من اذية الله فلو جزم ان يكون من اذية  
المؤثر لان الامر لا يمتنع من ان يكون من اذية الله فلو جزم ان يكون من اذية  
المؤثر واما ثالثا فلما امر طاعت والطالب لا بد له من مطلوب وطلب  
الشي من غير اذية حاله فيكون ان تكون اذية المؤثر اضلا في معقول  
حقيقته الامر فثبت ما ذكرنا ان الله من جميع الطاعات **المسلك**  
**الثاني** هو ان الانبياء وشايت المؤمنين موصوفون بالطاعة لله تعالى  
والمطيع هو من فعل ما امر به المطاع فيجب ان يكون الطاعات لله تعالى  
واما قلنا ان الانبياء وشايت المؤمنين موصوفون بالطاعة لله تعالى فلا مؤثر  
ثلاثة اما اولها فلا ان من معقول الطاعة فعل ما يطابق عن العبد ولا يمتنع  
منها امر شوى ما ذكرناه واما ثانيا فلما افهم الحتم لنا على ذلك واما  
ثالثا فلا خلاف بين المسلمين في كون الانبياء وشايت المؤمنين موصوفين بالطاعة  
لهم تعالى والنتيجة بالحكمه واما قلنا ان المطيع هو من فعل ما اذية  
العبد فلا مؤثر اما اولها فلا ان من فعل ما اذية العبد وصف بكونه مطيعا  
له ومن لم يفعل ما اذية العبد فليس مطيعا فلما كان وصف بكونه مطيعا  
ذاير مع فعل ما اذية العبد وجوبا وعيدا ما وجد ان يكون عليه فيم واضلا  
في معقول حقيقته واما ثانيا فلما افهم الحتم لنا على ذلك فلو جزم ان يكون لانه  
فعل ما امر به او لانه فعل ما اذية والاول باطل لان العبد لو وصف بكونه



مطعمًا لسيده وإن لم يكن حجة أمر بل هو ساكن بل يصونه بذلك لأنه فعل  
 مراد سيده فثبت ان المطيع هو من فعل ما اذا جاء الغير فاذا كانتا مطيعين  
 لله وجب ان تكون طاعتهم مرادة وهذا هو المطلوب فثبت بما ذكرناه  
 ان الله تعالى مراد جميع الطاعات واجباتها وسببها لا يملكها مطلوبه  
 له وهو امر بها كما حققناه **الطرف الثاني** في البراءة على  
 انه تعالى كانه جميع المعاصي وسأخط لها ويدل على ذلك مسائل  
**المسألة الأولى** حجة الشيخ أبي ماسر وتقرير ما قاله هو انه تعالى  
 عن جميع المعاصي والناهي عن الشيء كارة له فاذا المعاصي كلها مكن ووجه  
 لله وانما قلنا ان الله ناه عن المعاصي فلا نه تعالى قد صدر منه سعة  
 النهي كقوله تعالى ولا تعربوا الغواجن ما ظهر منها وما بطن وقوله  
 تعالى ولا تفرجوا الزنا ولا تفسوا العنق التي حرم الله الى غير ذلك من  
 المناهي ولم يدلنا في هذه المناهي على نه امر بها غير ظاهرها وجميعها  
 فلا طلعها والكال هذه ولم يكن من بدا لظاهرها ولم يبينه ولا نه عليه  
 فكان ذلك منه تعالى الغاذا ونعيه وفيها محالات صحت ان يكون المعصية  
 سنة ما يدل عليه الظاهر ويظهر به فثبت بما ذكرنا ان الله ناه وانما قلنا ان  
 الناهي عن الشيء يجب ان يكون كارهه فلا من بين اما اولاً فلا ان النهي  
 قد يقع صيغته ناه نهيًا وتقع ناره عين نهي فلا بد من امر لا حيلة كانت  
 نهيًا ثم لا يخلو اما ان يكون نهيا لذاتها او لغير ذاتها وهما وجهان الى  
 سائر الاقسام التي ذكرناها في الامم وهي باسرها باطله سوى انه انما كان  
 نهيا لادارة كونه نهيا مع كراهة النهي واما ثانياً فلا ان النهي لما يقتضيه

المنهية

المنهية بدليل لا يكرهه المنهية عنه فثبت ان الله للمعاصي كانه **المسألة الثانية**  
 تعالى لا يدعوه داع الى فعل القبيح فلا يكون تعالى مراداً له وانما قلنا انه  
 تعالى لا يدعوه داع الى فعل القبيح فلا ان الداعي في فعله تعالى ليس الا  
 العلم لا يستحالة الطرق في الاعتقاد والعلم انما يكون داعياً الى الفعل اذا كان  
 متعللاً بالنفع ودفع الضرر وانما يكون حسناً واحساناً فهذا في المعصية  
 فما اللذان يدعوان الى الفعل والاول في حقه تعالى في حال الاستحالة النفع  
 والضرر عليه والثاني لا يمكن تصور نه في حق القبيح فثبت بما ذكرنا ان الله  
 تعالى لا داعية الى فعل القبيح بحال وانما قلنا انه لا يكون مراداً له  
 فلا حجة ثامن قبل انه لا معنى للامارة في حقه تعالى بل الداعي فاذا كان  
 داعية مستحيلاً في فعل القبيح استحالت امرادته له وهذا هو المطلوب  
**المسألة الثالثة** الايات بما رده العبر يكون طاعة لذلك  
 العبر ولو اراد الله الكفر والفسق لكان يلزم ان يكون الكفار والفسق  
 مطيعين لله تعالى في كفرهم وفسوقهم وكل مطيع لله تعالى فلا شك في كونه  
 مستحقاً للثواب بالاجماع فيلزم على مساق هذا المذهب ان يكون الكفار  
 مستحقين للثواب وهكذا الفتا وايضاً وهذا باطل وانما قلنا ان الايات  
 امراد العبر يكون طاعة ولو جرد امرادته اما اولاً فاما قد مر في بيان  
 كونه تعالى مراداً للطاعات واما ثانياً فلان دعي عن النبي عليه السلام انه  
 كان في بعض الغزوات ضرب الارض بجمبه ضبع الماء فتدلى بوطأ بالبحر



ذلك ليحطبك فقال عليه السلام وانت لو اطعت الله لأطاعتك ومعه لو  
 فعلت ما يريد فعلك ما يريد **وَأَمَّا ثَلَاثًا فَأَمَّا رَوَى عَنْ عَمْرِو بْنِ قَامٍ قَالَ**  
**أُطَاعَ تَرَايَ فِي ثَلَاثٍ فَوَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِكُونِهِ مَطْبُوعًا لِمَا فَعَلَ مَا أَرَادَهُ**  
**وَأَمَّا رَأْيَا فَعَمَلٌ سَوِيْدٌ**  
**وَبَشْرٌ مَنْ أَنْجَحَ غِيْطًا صَدْرَهُ يَتَمَقَّى لِيَوْمًا لَمْ يُطْعَمْ**  
 أي لم يفعل له ما يريد فثبت بما ذكرنا ان المعاصي لو كانت مؤزاة لله تعالى  
 للزم ان يكون الكفار والمفساق مطيعين لله تعالى **وَأَمَّا ثَلَاثًا هَذَا**  
**مُحَالٌ فَلَا تَأْخُذْهُ بِالصُّوْرَةِ مِنْ دُونِ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ وَدُونِ الْأَمْرِ أَنْ الْكُفْرَ**  
**وَالْفَسَادَ لَيْسُوا مَطِيعِينَ لِلَّهِ تَعَالَى بِكُفْرِهِمْ وَفَسَادِهِمْ فَلَمَّا قُلْنَا أَنْ الْمَعَاصِيَ**  
**لَيْسَتْ مُؤَزَاةٌ لِلَّهِ تَعَالَى الْمَسْئَلُ الرَّابِعُ** **أَمَّا رَأْيَا فَالْقَبِيحُ قَبِيحٌ**  
**وَالْقَبِيحُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ فَإِذَا رَأَى الْقَبِيحَ يَرْجُو أَنْ يَرَى حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى**  
**وَأَمَّا قُلْنَا أَنْ إِذَا رَأَى الْقَبِيحَ يَرْجُو هَذَا مِنْ الْأُمُورِ الَّتِي تَعَدَّى فِي الْعُلُومِ**  
**الصُّوْرَةَ فَإِنَّ الْعُقُلَ يَعْلَمُونَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ اسْتِحْشَانًا دَمًا مِنْ جُلُودِهِمْ مِنْ جَلَالِهِ**  
**أَنْ يَرُدُّ قَتْلَ الْإِنْسَانِ وَالْعُسَادَ فِي الْأَرْضِ وَيُزِيلُ الْمَصَاحِفَ وَيُهْدِمُ الْمَسَاجِدَ**  
**وَأَنْتَهَاكَ حَرَمَ الْمَسْكِينِ وَأَمَّا قُلْنَا أَنْ الْقَبِيحَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ فَلَا تَهْتَفُ**  
**نَفْسٌ وَالتَّقْيُّ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ وَأَيْضًا فَالْقَبِيحُ بِذِكْرِهِ عَلَى الْجَهْلِ**  
**وَالْحَاجَةِ وَهَذَا مُحَالٌ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ كُلُّهَا بِذَلِكَ عَلَى أَنْ لَا يَرَى**  
**الْمَعَاصِيَ وَلَا يَفْقَهُهَا وَلَا يَحْكُمُهَا وَبِحُكْمِهَا**  
**فَمِنْهَا مَقَامُ أَخِي الرَّبِّ حَبِيْبِي**  
 على القول بان الله شرير لجميع الكائنات اذ اذله بتفصيل خلافها وحاصله

ان يقول

ان نقول لو كان وقوع المكائيات باذادة اسم على ذكركم وعندكم ان كل ما اراد  
 الله فهو واجب الوقوع لا محالة وكل ما لم يرد به فهو ممنوع الوقوع لا محالة  
 فلو كان الامر كما رغبتموه للزم ان يكون الامر بالوقوع كالامر للمؤمنين من  
 سائر النعمان وان يكون الامر بالامتناع كالامر بالمعصية بين الصديقين وهذا  
 ايجاد الاحكام وعبر ذلك من الامور المستحيلة وهكذا القول في النهي وهذا  
 سبيل الامتناع والنهي والذم والمدح ويستدباب المجازاة بالتواب والعقاب  
 ويهدم قاعدة الشريعة والعمل عليها ويؤدي الى انحطاط الرسل واطال  
 البعثة لهم كما استقر عندهم هذه الازمانات الشنيعة في خلق الاعمال  
 بقول الله ويطغى وليس العجب من البله واهل البلاهة من المجردة فلو كانت  
 اجهل ما اختلف الناس واما العجبة من اهل العطنه والكياسه منهم حيث قالوا  
 بهذا الاقوال الردييه وذاوا مثل هذه المذاهب المنكرة قبيحا الجور  
 ومحققا لا محالة وقبحا ورجحا لا يتابعه وازايم كيف امرتوا عن المنزلة  
 صحتها وطورا وعن احترام محاسنه كتحا هذا تعديز قاعدة الاستدلال على  
 هذه المسئلة بلا دلة العقلية **فَإِنَّ الدَّلِيلَ عَلَى النُّقْلَةِ**  
 تقبل الخوض في ايادها من كرم الاستدلال باذلة الشرع على المتأهل  
 البديهة وقد ذكرنا في اول الكتاب ما صح الاستدلال عليهم باذلة الشريعة  
 وما لا يصح مطلقا ولكننا نذكر هنا ما يمكن الاستدلال عليه بالادلة الشرعية  
 بالاضافة الى النظر والالزام وما لا يقع فيقول المتأهل البديهة  
 بالاضافة الى اذلة الشرع على ثلاثة اصناف فالصنف الاول منها صح  
 الاستدلال عليه بالادلة الشرعية من حيث النظر ومن حيث الالزام اما



من حيث النظر فهو ظاهر فان ادله الحكمة لا تتوقف على العلم بها ولا يهي  
اصل من اصولها واما من حيث الالتزام فاطهر ايضا فان الجدل بها لا يطرق  
خلافاً لاصل الحكمة ولا سلطاناً من قواعد ما ومثال هذا الصرب مسئلة  
الردية ومثله الوحيدانية الصرب الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه  
بالادلة الشرعية ويمتنع من حيث الطور من حيث الالتزام واما من حيث  
النظر فلا نه اصل من اصول الحكمة وقاعده من قواعد فلا يمكن بقدر  
قاعده الحكمة الا بعد ثبوتها والاطاحة به واما من حيث الالتزام فلا يمكن  
به بطرق خلافاً في اصل الحكمة ويهدم قاعدتها لا محالة ومثال هذا الصرب  
هذا العلم بكونه تعالى عالماً وغنياً فانها اصلية يمهيد قاعده الحكمة  
الصرب الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالادلة الشرعية من حيث الطور ولا  
يمكن من حيث الالتزام واما من حيث النظر فلا يمكن العلم بها بل لا يمكن  
الحكمة ولا قاعده من قواعد ما واما من حيث الالتزام فلا يمكن بطرق  
خلافاً لاصل الحكمة ومثال هذا الصرب فقال العباد والاستغناء والآلة  
وغير ذلك من متايل العدل فان هذه المتايل ونحوها يصح الاستدلال  
عليها بالادلة الشرعية من حيث النظر ليقض صحة الشرع المتوقف على العلم  
بالحكمة والحكمة لها اصول العلم والغنا فاذا انقضى هذا الاصلان فبطلت  
اصل الحكمة واذا انقضت قاعده الحكمة بطل اصل ادلة الشرع كلها واستلغ  
جيبه الاستدلال به واما لم يصح من حيث الالتزام لانها متمايزان وان  
الله تعالى هو الغافل لا يقال العباد ومريد للقباح لزم عليه الغفل  
بفساد الحكمة فيمتنع القطع بصحة الادلة الشرعية كما ذكرناه والفرق  
بين ما يمتنع من جهة النظر وما يمتنع من جهة الالتزام هو ان ما يكون

استغناء

استغناء من جهة النظر اصل من اصول الحكمة وقاعده من قواعد ما كما العلم  
بكونه عالماً وغنياً وما يكون استغناء من جهة الالتزام فهو متوقف على قاعده  
الحكمة كالعلم بكونه غير فاعل لا يقال العباد ولا من بداهة وقدر  
قاضي القضاء وغيره من حجابها المعنى ان الاستدلال بالادلة الشرعية على  
هذا الصرب وذكر في كتابه المعنى ان الاستدلال بالادلة الشرعية متعذر  
وليس بجديلاً وذكرناه بل الحق ان ثباتها بالادلة الشرعية يتلصق بالادلة من  
حيث النظر كما حقتنا ها هنا **فانقرضت** هذه القاعده فبطل  
الادلة الشرعية نوعان احدهما يدل على انه تعالى لا يريد المعاجي وثانيها  
يدل على انه يريد الطاعات ونحن نذكر ما يتعلق بكل النوعين **اما**  
**النوع الاول** فيدل عليه ايات شتى لا يله الا في قوله تعالى  
**شعروا** الذين شركوا لولس الله ما اشركنا ولا ابائنا ثم قال بعد ذلك  
كذلك كذب الذين من قبلهم حتى اذا قوا باسنا قل هل عندكم من علم فتجروا  
لنا ان تبغون الا الظن وان انتم الا تخمسون وهذه الآية فيها دلالة  
على فساد مدعاهم من وجوه خمسة اما قوله فان الله تعالى حكى صريح كلامهم  
ثم رد عليهم بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم واما ثانياً في قوله تعالى  
حتى اذا قوا باسنا والبائس هو العذاب وهو لا يتحقق الا على الامور الباطلة  
ومخالفة الحق واما ثالثاً في قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتجروا  
لنا وهذا تفحص من الله تعالى واستدلال لهم فيما ذموا وتجهيل لهم فيما  
قالوه واما انما بقوله تعالى ان تبغون الا الظن وهذا يدل على  
جهلهم فيما اعتقدوه وانهم ليسوا على بصيرة منه ولا على ربه من حاله



واما حاشا فعله تعالى وايف انت هنا الحشر صوت اي تكذبون والحشر  
 هو الكذب كما قال تعالى قبل الحشر اصوت اي الكذبون فذهب وضح لك بطلان  
 ما قالوه بهذه الآية هـ الآية الثانية هوان المعاصي مكروهة والمزاج  
 لا يكون مكروها فلين ان تكون المعاصي غير مزاجية وهذا هو المقصود  
 واما قلنا ان المعاصي مكروهة فلعقله تعالى بعد عبده لكثر من المعاصي  
 الكثيرة كل ذلك كان سببه عند ربك مكروها فبين ان المعاصي مكروهة  
 له واما ان المزاج لا يكون مكروها فلان فيه اجتماع القدين وهذا محال  
 فنثبت بهذه الآية ان الله كاره لجميع المعاصي وناحط لها هـ الآية الثالثة  
 قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تعالى وما الله يريد ظلاما للعالمين  
 وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فنحن بهذه الايات انه  
 لا يريد شيئا من المعاصي هـ الآية الرابعة قوله تعالى والله لا يحب الفاسق  
 والنجس هي الحراية فاذا كان الله تعالى غير محب لها وجب لا يكون مراد  
 لها هـ الآية الخامسة قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واليوسف هو  
 الاناؤه فاذا كان غير راض بها وجب لا يكون مرادا وهذا هو المطلوب  
 فثبت بما تلونا من هذه الايات انه تعالى غير يريد المعاصي هـ  
**وقد علم ان الخطيب كذا في ما اوردناه**  
 جلاله من هذه الايات فقال في الآية الاولى في قوله تعالى  
 لو شاء الله ما اتركنا ولا ابونا الى اخرها ان الله تعالى لا يتركنا ولا ابونا  
 على مقالهم ما كان على امره تركهم واما وقع التوبخ منهم لانهم كانوا  
 يقولون ذلك لان اعتقاد بل على سبيل اليسر والامتثال ولهذا الكراهة

علم

عليهم مقالهم وهذا فاستدلوا من اوجه ثلاثة اما اولها فاعتسف بغيب  
 وخروج عن الظاهر وغدول عنه لغيب موجب فان سياق الآية جالب  
 على ان الكفر عليهم والتوبخ والتكذيب لهم انما كان من اجل اعتقاد  
 ان الله تعالى شرعهم فهذا هو المفهوم من ظاهر الآية ومبناها  
 فلان قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم على كذا القرائن مشددة  
 ومحفظة من الكذب والتكذيب وهما لا ينفكا لان من يستهزئ واما يقال  
 ذلك من اعتقاد النبي وضمهم على الجزم عليه فكيف يقال انهم ما كانوا يعتقدون  
 ذلك هـ واما ثالثا فلو كان الانكار عليهم والتوبخ من اجل ان مقالهم  
 ما كانت عن اعتقاد بل على سبيل الهدى والستر كما رغب لوجبان يقال  
 ان التهمم والتوبخ على منكري التهمم والستر والشر واحوال المعاصي  
 ما كان لاجل انهم ما كانوا يقولون ذلك عن اعتقاد بل على سبيل الهدى  
 والستر وهذا خطأ عظيم وضلال كبير فظهر كباذنا ضعف هذا  
 التاويل وفتاده هـ وقال في الآية الثانية في قوله تعالى بل عبده المعاصي  
 كل ذلك كان سببه عند ربك مكروها فقال ان المعاصي ليست بمكروهة  
 واما من ينهي عنها وهذا فاستدلوا بوجه ثلاثة اما اولها فاعتسف بغيب  
 وخروج عن مقتضى ظاهر الآية فان الله تعالى صرح بكون هذه المعاصي  
 التي عبدها في الآية مكروهة فكيف يقال ان المراد بالكرهية البغى واما  
 ثانيا فبما ناسلنا ان المراد بالكرهية البغى فالبغى لا يتصور معتقدا لحيثية  
 الجواهر امة فلا بد من كون المعاصي مكروهة وهذا هو مطلوبنا  
 واما ثالثا فلو شاع بهذا التأويل ان نطلق لكرهية ويراد بها البغى لمصلحة



للباطنية ما يقولونه من تأويلات الطواغيت والنصوص فان مثل هذه التأويلات لا ينبغي ان يحكى عليها كتاب الله ويجب تنزيله عن مثلها وقال في الاية الثالثة في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد انا نقول بموجب الاية فان الله لا يصور منه ظلم للعباد ولا يقبل صدى من جهة بل كل ما فعله فهو عدل لانه تصرف في ملك نفسه وهذا فاسد لو جهين اما اولا فلو جاز حملها على ما ذكره لم خرجت الاية عن لغايد وخلق منها البتة لانه اذا لم يقبل الظلم من جهة ولا معنى للمخرج يكونه لا ينعقله فان من يعقل منه فعقل الظلم لا يمكنه المخرج بانه لا ينعقله وهذا فان العقيد لا يمكنه المخرج باطلاع على عورات الناس لما كان لا يمكنه ذلك فلما مخرج يترك اذ اذ هو الظلم بل على ان الظلم ممكن من جهة وانه لا يريد به اضلاله واما ثانيا فلان الاية عامة فانه تعنى بظاهر الاية وصريحها انه لا يريد ظلم لاحد من العباد فستوكان الظلم من جهة او النظام فيما بينهم فقد نفى ان يكون مريضا له منه وهذا اما يريد به ففقد ما قلناه هذا التأويل الذي ذكره وقال في الاية الرابعة في قوله تعالى والله لا يحب الفساد انا نقول بموجب الآية فان عندنا ان الله لا يحب ولا يريد به والفرق بين المحبة والازالة ان المحبة هي الازالة التي يحقها تبعه والله تعالى يريد المعاصاة اذ لا يرضى عليه فيها تبعه فلا يكون محبا لها وهذا فاسد لو جهين اما اولا فان هذا من تعسفات البازية فان ظاهر الاية في قوله تعالى لا يريد ظلما للعباد كما نفى انه لا يريد به بظاهرها هكذا نفى انه لا يحب الفساد لانها شيان في المخرج من غير حاجة الى هذا التأويل بل

ترك

فليس

فليس في الاية ما ينحو بها قاله فيجب ان يكون ظلاله واما ثانيا فلا مسلم ان المحبة هي الازالة التي يحقها تبعه بل المحبة هي الازالة لا غير فاذا نفى الله المحبة فقد نفى الازالة في حق الفساد والله كما لا يخفى فهو يريد به ايضا وهذا هو معصودنا وقال في الاية الخامسة في قوله تعالى وكا يرضى لعباده الكفر ان الرضى ليس هو الازالة واما هو ترك الاعتراف عن الكفر ومعنى الاية بوجه ان الله لا يترك الاعتراف على الكفر بل يعترفه ويتركه على اهله وهذا ايضا فاسد لو جهين اما اولا فهذا خروج عن ظاهر الآية وعذول عن معناها بالكلية فيجب ان يكون مؤدوا واما ثانيا فلان الرضى امر شريف فكيف يجوز ان يقال ان المخرج به الى ترك الاعتراف على الكفر وهذا امر سلبى والامور الثبوتية لا يجوز الرجوع بها الى الامور السلبية لانه قلب لهما نقيضها واسطال لمعانيها **فليظن** الناظر تعسف هذا المخرج لصرح هذه الايات واخراجها لمعانيها اللابنة بها من غير حاجة وكان احسن اوها على ظاهرها وصريحها اولى واحق وما ذاك الا محبة المسلمين وعصيتهم لمذمومة مع اختصاصة بالذكا وجودة الظلم ولقد كانت اتباع الحق أولى وازكى للنفس والحق والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فهذا هو الكلام على هذا النوع **واما النوع** **الثاني** وهو انه يقال في يريد الطاعات باجمعها فالذى يدل عليه ذلك الايات اربع الاولى قوله تعالى وما امروا الا بسجدوا لله مخلصين له الدين الله تعالى تيسر هذه الاية انه ما امرهم الا بالسجدة لله والعبادة في الطاعة الاية الثانية قوله تعالى وما خلقت الحق والامانة

**واما النوع الثاني**



الا لعبد ورك الابه الثالثه قوله تعالى والله يريد ان يهدىكم سبيل  
 الذين من قبلكم الابه الرابعه قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم  
 فامروهم بالمعروف ونهيوا عن المنكر والطاعة وقدرتها فلا بد من ان تكون زادة  
 وفيه غرضنا وقد ذكر ابن الخطيب ان زادة  
 تاويل ما ذكرناه دلاله من هذه الايات وقال ان المزايد بقوله تعالى  
 وما امرنا الا لعبد والله مخلصنا له الدين ونقوله وما خلقنا الجن  
 والانس الا لعبد والله الى غير ذلك من الايات ليس هو العز من الارادة  
 واما المزايد باللام فاهنا العاقبة وهذا الذي ذكرناه هنا في تاويل هذه  
 الايات تعسف وخروج عن طوامر الاي لو حجبنا اما اولها فالحقون من  
 ائمة الارب وخياه البعيرين متفقون على ان اللام اذا كانت ناصبة للفعل  
 ولم تكن مؤكدة للجمد فهي لام كي والام كي لا شك في كونها موصولة في العطف  
 وعلامة في فاعلها عن ظاهرها وصريحها تعسف لا دليل عليه فوجب  
 التفصيص في ذلك واما ثانيا فان لام العاقبة ليس بعدد واما من جملة  
 الالامات فان الزحشر في حكا الله مع علوسنا به في العربية ونقدمه فيها  
 لم يبد لها في مفصلة من اقتسام الالامات لما حصرها وهذا يدل على انها  
 لم توجد في الفصح من كلام العرب واذا كانت الامر فيها هكذا لم يكن حمل  
 معاني كتاب الله تعالى الا على ما كان موجودا في كتاب الفصح وكان شرا  
 ولا يمكن حمل معانيه على ما اذا اللغة ونوايرها فسقط ما ذكرناه من هذا التاويل  
 وطهران الله تعالى من بد جميع العلامات واقفا كان او غير فاقع وانه كان  
 لجميع المعاني ما وقع منها وما لم يقع والحمد لله فهذا الكلام على الفصل الاول

الفصل الثاني

**الفصل الثاني في ذكر شبهه**  
 وقد نسكوا في كونه مربدا لجميع الالامات وانه تعالى غير مربدا  
 تقع شبه عقلية وسمعية ونحن نذكر ما يتعلق بالوقوعين جميعا  
**اما النوع الاول** فتدبروا فيه شبهها من الشبه  
 الاولى وهي المعتمدة التي تقول عليها ابن الخطيب في كتابه النهاية  
 وحاصل ما قاله في الدلالة على كونه تعالى مربدا لجميع ما حدث من الكائنات  
 قوله قد تقرر ان الله تعالى موجود لجميع الحوادث وكل من كان موجودا لجميع  
 الحوادث فلا بد وان يكون مربدا خليز ما ذكرنا ان الله تعالى مربد لجميع الحوادث  
 وهذا هو المطلوب وانما قلنا ان الله تعالى موجود لجميع الحوادث فلما شاع في  
 معتزلة اني خلق الاعمال فاناستبين ان الله هو المتولي لاجادها والحال لها  
 وانما متعلقه بتقديره وانما قلنا ان كل من كان موجودا للشيء فلا بد وان  
 يكون مربدا فلما مضى تقريره في مسألة الارادة من الاختصاص التي يوجد  
 في وقت بد وبعينه وبوجوه على وجوه مختلفة لا يمكن الا بالارادة  
 فاذا حب ان يكون الله تعالى مربدا لجميع الحوادث فهذا الحق ما ذكره في هذه  
 الشبهة **والجواب** من اوجه ثلاثة اما اولها فلا سلم ان الله تعالى  
 هو الخالق لغيره تعالى العباد فقولهم شيئا ان الله تعالى موجود لا يقال العباد  
 وانما متعلقه بتقديره قلنا وشيئا في الجواب عنه معقولا في موضعه يقول الله  
 فانما نتوخ ان اسناد افعال العباد الى غيرهم يبطل الحس والبدنية ويؤدي  
 الى بطلان الامر والنهي ويبطل الدين والشريعة ويهدم قواعد الملة وهذا



لأسبيل إليه حاله وأما ثانياً فبما ناسلنا أنه موجد لأفعال العباد على  
 زعمك فمن يلزم أن يكون مبدئها فالو ادليله الساجد فان الواحد  
 لما كان موجد الفعل كان مبدئاً له فلساً وإيماً فاعل في الساجد على  
 مذهبه حتى يمكن الرد إليه والقياس عليه . وأما ثالثاً فاذ جاز عليك  
 أن الله تعالى يخلق هذه القبايح ثم ينزع عنها فلم لا يوجد ان يخلقها مع كراهته  
 لها ويخطئ عليها والجامع انه في كلتي الحالين كاره لها فصعباً قالوه .  
**الشبهة الثانية** في الدلالة على انه تعالى غير مبدئها  
 لما حدث وغايه ما عول عليه ان الخطيب في النهاية هو ان كل ما لم يحدث  
 ولا هو مما لم يحدث فانه عالم باستحالة حدوثه والعالم باستحالة حدوث  
 الشيء يستحيل ان يكون مبدئاً له وكحدوثه وانما قلنا ان كل ما لم يحدث ولا هو  
 ايضاً مما يستحدث فانه تعالى عالم بانه لا يدخل في الوجود ولا له لو وجد  
 كما تدعى العلم بانه لا يحدث وهو محال . وانما قلنا ان كل ما قبل الله انه لا يوجد  
 استحالة وجوده فلا له لو وجد انقلب عليه جهلاً وهذا باطل . وانما قلنا  
 انه تعالى لما كان عالماً باستحالة حدوثه فانه يستحيل ان يبرئ حدوثه  
 فلانا نقول للصانع ان الازاد لا تتعلق بالامور الجارية وما يكون  
 ولانه اذا استحال تعلوها لما في القديم فتعلقها بالاحوال فبالاحوال فهذا  
 رتبة ما اوردته **والجواب** من وجهين اما اولاً فلانا لا نستدل بما  
 قلناه انه لا يوجد فانه لا يكون مستبعد الوجود وببانه ما نفترضه من بعد  
 على عتاد من ان خلاف معلومه ممكن الوقوع والله وان استحال وقوعه  
 بالنظر الى علمه فانه ممكن بالإضافة الى تعلق العبد به واذا كان ممكن الوقوع

بالاضافة

بالاضافة الى تعلق العبد به كان كافياً في تصحيح تعلق الازاد به .  
**والجواب** من وجهين احدهما تعلق الازاد به بخلاف المعلوم  
 قاضاً وقد استضعف كلام عباد حيث ذموا العبد على خلاف المعلوم  
 فانه قد ذكر في كتابه النهاية بطلان كلام عتاد وان الحق انه ممكن الاضافه  
 الى تعلق العبد به وان كان مستحيلاً بالإضافة الى غيره تعالى فنقول  
 اذا كان عندك انه ممكن الوقوع بالنظر الى تعلق العبد به فلم لا يجوز  
 ان يكون متعلقاً للازاد من حيث كانه يقع وجوده بالعبد خاصة مع كون  
 الازاد . والعبد يتعلقان جميعاً بالحدوث وكيف صارت العبد محيلة للعقل  
 للامارة . والعبد فظهر بما قلنا بطلان كلامه . وأما ثانياً فبما  
 سلمنا ان خلاف معلومه تعالى محال فلم نعلم ان الازاد ما لا يقع منه بل  
 صحبه . وببانه ان الحدوث لا يجزئ بغير مناد وبان زبداً لا يحسن اليه فانه لا  
 مبدئاً للاجتنان مع ان حصول الاجتنان محال لانه يودي الى كذب النبي و  
 محال فبان ان وجود الشيء وان كان مستحيلاً لا فانه لا يمنع تعلق الازاد به  
**الشبهة الثالثة** قالوا الوقوع في العالم ما لا يريد الله  
 تعالى من الافعال لكان عاجزاً عن منعها وكفها والعجز على الله تعالى محال  
 فاذا وقعها غير من اذ له محال ايضاً وانما قلنا انه لو وقع في العالم ما  
 كما نريد الله لكان عاجزاً عن منعها وكفها ولا له تعالى اذا كان كارهها  
 لها واستحالة فعلها فيجب لا تكون واقعة مع كراهته لها وتخطئ لوقوعها  
 فلو وقعت والحال هذه لكان عاجزاً عن المنع عنها وكفها وانما قلنا



ان الله تعالى عليه تعالى فلا يتصور ان قادريته تعالى لذاته ثبت ما ذكرناه  
 انه تعالى من جميع الوجودات **والجواب** من وجهين احدهما  
 معارضته وحاصلها ان نقول البتة ان الله تعالى قد امر عباده بالعبادة  
 لم تقع ولم يدل على ضعفه وعجزه فلم لا يجد ان يقع ما لا يريد ولا يكون ولا  
 على ضعفه وعجزه لا يقال انما لا يدل على ضعفه لانه ما من ما لا يريد فلهذا  
 لم يكن دالا على ضعفه قلنا هذا خطأ فانا قد قررنا ان الامور لا يمكن ان  
 يكون امرها الا بالانزاد فسط ما قالوه واثبتنا بحقيقته ونقول انما  
 يدل وقوعها مع كذا امرها على عدم توسع منها على سبيل العجز والعجز  
 فاما اذا كان المنع منها على جهة الاختيار لم يدل على عجز وهذا القول في  
 امتناع وقوعها مع امره لو وقعها اما يدل على عجزه لو اراد وقوعها  
 على جهة العجز والعجز لانه اذا اراد وقوعها قسرا ولم يقع دل على عجزه  
 ولو منع من وقوعها قسرا ثم وقعت لدل ايضا على عجزه وضعفه لان المنع  
 من وقوعها فهذا والانزاد لو وقعها فلهذا سبيل التكليف بها ويسد جانب  
 الاختيار ويسبب استحقاق الثواب والعقاب لان كل ما كان واجب الصواب  
 فعلا كان او كفا فلا يعقل معه تكليف على حال ففسد ما ذهبوا اليه  
**الشبهة الرابعة** قالوا ان الله تعالى لا يقع متى والتمنى  
 على الله تعالى محال فاذا اراده ما لا يقع محال ايضا وانما قلنا ان اراده ما لا  
 يقع محال متى فلا نعلم ما علم الله انه غير واقع فانه يستحيل وقوعه فلو علمت  
 الانزاد بوقوعه مع ان وقوعه محال لكان تنبأ لان التنبؤ لا يشع تعلفه  
 بالمحال لانه وانما قلنا ان التنبؤ على الله تعالى محال فلان التنبؤ انما يعقل

حسنة

بحقيقته في حق من لا يقدّر على الاشياء لا يكون عالميا بحقيقتهما ونصيرها  
 والله تعالى محيط بحقائق الاشياء ونصيرها فلهذا كان التنبؤ في حق  
 محال لا يعقل ان يكون اراده متعلقة بغير الوجودات **والجواب**  
 من اوجه ثلاثة اما اولها فنقول ما دعوتون بقولكم ان اراده ما لا يقع  
 مني اريدون ان حقائقها متساوية فهذا خطأ فان التنبؤ قسم من قسم  
 الكلام والانزاد متعلق له وان ارادتم انما جنتا متعلقان الا  
 انهما يشتركان في ان متعلقهما غير واقع فهذا مستلزم ونحن لا نعلمه  
 ولكن العلم قد علق بالامكان وقوعه كالمعلم بالاشياء المستحيلة مثل العلم  
 بالثبات فلهذا لم يحتملها بالتمنى اولى من كتمانها بالعلم فبطل ما قالوه  
**الشبهة الخامسة** فظهر الاصل في الانزاد وان يكون  
 متعلقها بالامور الحادثة وكما علم الله انه لا يحدث استحالة حدوثه فاذا  
 كان حدوثه محالا لاستحالة ايضا تعلق الانزاد به فثبت ما ذكرناه ان كل ما  
 لا يكون حادثا لا يريد الله وهذا هو المطلوب **والجواب** من وجهين  
 اما اولها فان العقل لا يفتل في جهة تعلق الانزاد بين ما يقع وقوعه  
 وما لا يقع وقوعه وان كل واحد منهما متعلق للانزاد واما الثاني  
 فاذا جاز ان يكون متعلقا للعندة مع انه غير واقع فهذا جاز ان يكون  
 متعلقا للانزاد مع انه غير واقع ايضا فهذا هو الكلام على شبهة العلم  
**النوع الثاني في شبهة العلم بالسمعية**



وقد اشتهر وامن حجة الشفع على ايات كثيرة منها قوله تعالى ولشاريك  
 لمن من في الارض كلهم جميعا ومنها قوله ولوشا الله لجمعهم على الهوى  
 ومنها قوله تعالى اولم يأت الذين آمنوا ان لو يشا الله لهدى الناس جميعا  
 ومنها قوله تعالى ما كانوا اليوموتوا الا ان يشا الله ومنها قوله تعالى وما  
 تشاؤون الا ان يشا الله ومنها قوله تعالى ولو يشا الله ما امسكوا ومنها قوله  
 تعالى ولشاريك ما فعلوه ومنها قوله تعالى ولو يشا لآتيننا كل قبيل  
 هدايا ومنها قوله تعالى ولو يشا الله لجمعناهم الى قبيلة واحدة الى غير  
 ذلك من الايات التي توهم انه تعالى من يد لجميع الوجودات وانه تعالى غير  
 مهبط الى ايقاع من الطاعات والجوانب

**والجوانب** عن هذه الايات  
 التي تنزده ما يجري على مجرى اجاب وتقصيها فاما المنهج الجاني  
 فينبو من وجوب احدها ان المراد بالمشية في هذه الايات المستلوه في  
 شبهه الى الجا والاكراه والقتل كقول تعالى ان نشا نزل عليهم من السماء  
 آية فظننا عناقهم لما خضعوا وقوله تعالى ولو شا ربك لامن من في الارض  
 كلهم جميعا فان ذكره الناز حتى يكونوا مؤمنين فينبو تعالى في هذه الآ  
 اقداره على اكراههم وقسرتهم وانه تعالى قادر على ذلك وذلك وكلهم  
 في الاما الى اختيارهم ليع التكليف ويحسن الامر والمهي والثواب والعقاب  
 وكل ذلك لا يتم الامع كمال الاختيار وزوال القس كما قال تعالى وقل  
 الحق من ربكم فمن شا فليؤمن ومن شا فليكفره وثانيهما ان هذه الايات  
 التي قد بنا ذكرها في الدلالة معارضة لما قاله فاذا كانت الظاهر في  
 هذه الايات متعاضدة وجب الرجوع الى اوله العقل اذ لا معنى للترجيح

في المباحث

في المباحث العقلية **واما المنهج الثاني التفصيلي**  
 فهو ان ننقد الكلام على كل ايه منها بعينها وقد اطلب لمحقق من العبد  
 في الرد على المجبرة واطالوا الكلام عليهم في تاويل من شبه الفرات واورد  
 فيه كتب وفيها غنية وكنايه ومن اراد الوقوف على ذلك باجاء فقلبه  
 بالمشابهة للشيخ الجليل ابي جعفر الخلال وغيره **وحجة القول**  
 في الازدج محض ما يريده الله تعالى وما لا يريده من فعله وافعاله غيره  
 فنقول انما افعل تعالى فيجب ان يكون من بدا لها ما خلا ما ذكرناه من  
 الازدج والكرامه واما افعال العباد فهي بالاصاف الى اذاته وكرامه  
 على ثلاثة اقسام القسمة الاولى ان يريده تعالى وهو على وجهين احدهما  
 يتحقق بتوكل العقاب وهذا هو الواجب والثاني لا يستحق بتوكل العقاب  
 وهذا هو المندوب وكلاهما من الله تعالى لان التكليف متساو لهما لا  
 محالة القسم الثاني بغيره الله تعالى وهو ايضا على وجهين احدهما يستحق  
 بعقله العقاب وهذا هو العبيخ والثاني لا يستحق بعقله العقاب وهذا  
 هو المكره في لسان الفقهاء وهذا لا يجوز الاكل بالشها والاستنجاء بالطين  
 وكلاهما معكروه الله تعالى القسم الثالث ما لا يريده الله ولا يكرهه  
 وهو على وجهين ايضا احدهما غير موصوف بالحسن وهذا هو المباح نحو الاكل وقت  
 الكلام البتير والثاني يوصف بالحسن وهذا هو المباح نحو الاكل وقت  
 الماء البارد فهذا هو الكلام فيما يريده الله تعالى وما لا يريده وبه يتم  
 الكلام في الازدج وما يتعلق بها والله التوفيق

الكلام



القول في اثبات المتكلمية للغة تعالى

واعلم انما قبل الخوض في مقاصد الباب والكشف عن أسراره فلا بد من  
 البحث عن امزج احدها الكلام في ماهية الكلام ومعنونه ونايهما  
 الكلام في تخيص محل الكلام **الحاشية الاولى** في ماهية الكلام وعندنا  
 ان حقيقة الكلام ما كان مؤلفا من هذه الحروف والخصوصية وقد ذكر  
**الشيخ ابو الحسين** في تعريفه انه المنظم من الحروف المتوقعة  
 المتميزة المتواضع عليها الغاصلة على التوالي من قديمها وحديثها وللتعريف  
 مقصودنا بهذه التعريف فنقولنا المنظم يختص به عن الحروف الواحدة فانه  
 لا يكون كلاما فان اقل الكلام حرفان كما استقره على ان هذا يعجز الفهم  
 وقولنا من الحروف يختص به عما ينظم من حروف الكتابة فانه ليس معتبرا  
 وقولنا المستوقعة يختص به عما ينظم من حروف الكتابة فانه ليس معتبرا  
 من جملة الكلام وقولنا المتميزة يختص به عن اصوات كنيه لانها غير متعدي  
 كلاما وقولنا المتواضع عليها يختص به عن المهملات فانه غير معتبر  
 في جملة الكلام وقولنا على التوالي يختص به عن تحلل الاوقات عند النطق  
 بالحروف فانه لا يعد كلاما كما ينطبق بالزاي ولا من يد ثم ينفذ  
 ثم ينطبق بتاير الاحرف مع تحلل الاوقات فان مثل هذا لا يكون كلاما  
 بل لا تعقل حقيقة الكلام الا بشرط الانظام والتوالي وقولنا من قديمها  
 وحديثها يختص به عما اذا صدرت كل حرف من حروف الجملة من قديمها  
 فان مثل هذا لا يكون معتبرا في الكلام حتى يكون صادرا من قديمها وحديثها  
 فينتج من هذا التعريف ان كلاما هو هذا الكلام المصطلح عليه في لسان

القول

اصل اللغة والتأويل الى انها من العقل واما الشعرية

فرضوا ان الكلام يطلق بالاشتراك على امزج احدهما على المعنى لقابلية  
 بالنفس ونايهما على هذه الحروف المستوفية ويتعلق بحقيقة الكلام  
 التي ذكرنا ههنا تعريف ما هيته فابتنات الغاية الاولى ان اقل الكلام  
 حرفان وانما وجب ذلك لانه لا يمكن لا ابتداء الامتياز ولا يكون الوقوف الا  
 على ما كان فلا بد عند النطق من حرف يندبه وحرف يوقف عليه فلهذا احبنا  
 ان يكون اقل الكلام حرفين كما ذكرناه انما ظاهرنا كقولنا يد ودم ومن  
 وعن واما معتبرا كقولنا حرف لان اصلها قاف ونا فانه من هذه  
 الحروف لا يوافقنا التعريف فصار هكذا على حرف واحده لا يقال  
 قولكم ان اقل الكلام حرفان بطل بلام الملك وبما الاصل في حقوق  
 يزيد ويبدل وبما النفس في حقوقك غلامى فانها تعد في الكلام وهي على  
 حرف واحد لا ينفك منقول منقول فاذك ما يكون كلاما في النطق وعلى  
 هذا الاعتبار لا بد فيه من انظام حرفين كما جمعنا وليس غرضنا ما يكون  
 كلاما في الكتابة فان هذه الامور المفردة التي عدوها وان كانت كلاما في نفس  
 كل لغتها على معانيها التي وضعت لها الا انه لا يمكن النطق بها الا مع انظامها  
 مع غيرها فلهذا كان ما قلناه صحيحا لا اعتراض عليه الغاية الثانية الكلام  
 الواحد في غير رجل وقرن هل يعد كلاما ام لا فيه خلاف فالذي ذهب  
 اليه المتكلمون والجاهل من الاصوليين ان هذه الكلمة المفردة معتبرة ومن  
 جملة الكلام واما الجاهل فذهبوا ان الكلمة المفردة كزيد وعمر ورجل وقرن  
 ليست معتبرة من جملة الكلام اصلا وانما الكلام هو الجملة المركبة من جملتها



زيد قائم ويقوم زيد فيكون الكلام مركبا من جزئين مستند أحدهما إلى  
 الآخر هو كلاً من عندهم والآخر ليس بكلام **والمختار** ما ذهب إليه  
 الأصوليون من كلاً من هاتين في البحث عن حقيقة الكلام على لسان أصل اللغة  
 ومعلوم أن من أطلق هذه الألفاظ المفردة فأنهم يستعملونها مستكلاً ويستعملونها  
 كلاً ما أيضاً فاما ما ذكره النجاشي فأنما هو أمر اصطلاحى عليه وهو ينزل  
 عن الكلام اللغوي فهذا هو الكلام في ما يجيبه الكلام **البحث الثاني**  
 في تحقيق معنى النزاع فنقول أجمع المتكلمون على وصف الله تعالى بكونه مستكلاً  
 ولكن اختلفوا في ما يصفونه به ذلك عندنا وهو قول المعتزلة أن  
 فاعبه وصفنا الله تعالى بكونه مستكلاً هو انما خلق هذه الحروف والاصوات  
 فيجسم من غير أن يدعى ذلك بكونه مستكلاً عندنا وعندهم مجرى مجرى الأوصاف  
 المستغنية التي لا تعتبر فيها المجزأة العقل لا عين كقولنا خالق ورازق ومفضل  
**واما الأشعرية** فنحن نؤمن أن كلام الله تعالى وصفه حقيقة معاً  
 لوجود هذه الحروف والاصوات وأن معنى كونه تعالى مستكلاً عندهم  
 هو اختصاصه بهذه الصفه وقياها به أنه كالتقارير والعالمة ونحوها  
 أن هذه الحروف والآله على هذه الصفه ثم اختلفوا بعد ذلك في الوجوه  
 والتعدي في كلام الله تعالى فالذي ذهب إليه المجمعون منهم أن كلام الله  
 تعالى انما هو حقيقة وإحدى كابدخلها التعدي بالشيء وأن كونه أمراً  
 ذهبياً وحيداً واستخيراً وعينها من وجوه الكلام أخرى اضافة متعلقة  
 بالكلام مستندة إليه وهو كالتعريف بالاصنافه التي تعلقاته وقيل على القول  
 من بعض قدما الأشعرية أن كلام الله مستند في نفسه إلى أمر حسيه الأمر  
 والخيال والاستخبار والانداء والاعتقاد منهم على خلافه وإنما

حقيقة

حقيقة وأحده غير متعدي وهو وأقله أن الحقيقة أنه لا نزاع بيننا وبينهم  
 في اشتراكهم في كونه تعالى مستكلاً بالمعنى الذي ذكرناه وهو أن معنى كونه  
 تعالى مستكلاً هو إيجاد هذه الحروف والاصوات فيجسم لأن النزاع بيننا  
 وبينهم لا يخلو من وجهين أحدهما أن يكون النزاع في المعنى وهو إما أن يكون  
 واقعاً في الحقيقة أو في الوقوع أمّا النزاع في الحقيقة فذلك غير ممكن لأننا نشفق  
 على أن الله تعالى يصح منه إيجاد هذه الحروف والاصوات في الاحتمام  
 وإما النزاع في الوقوع فهو غير مستور أيضاً لأن عندهم أن الله تعالى هو الخالق  
 لجميع أفعال العباد كلها ومنها هذه الحروف والاصوات فلا يمكن أن يتركه  
 تعالى مؤجداً لها وإما على مذهبينا فيجوز أن يكون معنى مؤجداً لها بآله  
 سمعيته لن وقوع هذه الحروف والاصوات من جهة غيره ممكن فلا يستفيد  
 كونه مؤجداً لها إلا بالشيء فثبت أنه إذا كان معنى كونه تعالى مستكلاً إلا  
 خلق هذه الحروف والاصوات في الاحتمام ولم يثبت أن له تعالى صفه ولا  
 قائل ولا حكماً من كونه مؤجداً لها أن يدعى كونه قادراً عليها وعالمها  
 بها ومن بدأ بالإيجاد فاعده صح أنه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه تعالى مستكلاً  
 بالمعنى الذي ذكرناه وتبينهما أن يكون النزاع لفظياً وهو أن يقولوا  
 أنا لا نسلم أن لفظه المستكلم موصوع في اللغة بل يوجد الكلام وإما نقول  
 أنها موضوعه لم يتحقق بصفه المتكلمية كإطلاق لفظ التقادير والعالمة  
 ليس ما ذكره مما يستحق الاطّباب لأنه خوض في أمر لفظي لا يتعلق له  
 بالمباحث العقلية ويسعى أن يرجع به إلى الجدوى وهو لا يطلعونه إلا على  
 فاعل الكلام كما استقر به من بعد أن شاء الله تعالى **والأدعية**



هذا فنرجع الى الكلام في مقاصد الباب فنبدا بالنظر في اثبات كونه تعالى  
 مستكليا ثم نذكر الدلالة على حدوث كلامه ثم نورد في الكلام في الدلالة على  
 كونه صادقا ثم نذكر ما يتعلق بمباحث الحرف والصوت فلا حزم الغرض المقصود  
 من الباب منحصر بالنظر في هذه الصورة الاربعة فلهذا اذنبنا الكلام عليها  
**النظر الاول في اثبات كونه تعالى مستكليا**  
 وفيه فصلان **الفصل الاول** في اقامته الدلالة على ان المستكلم هو فاعل  
 الكلام وقد ذكرنا قوة كونه من قبل ان تحقيقه الكلام هو المستكلم من هذه الحروف  
 وليس يعقل من المستكلم من كان موجدا الى والمعترلة في ذلك مستلزم  
**المسلك الاول** ان المستكلم اسم اشتقاقى والاسم الاشتقاقى  
 لا يعقل في اطلاقه لاجل وجود الفعل فيجب ان يكون المخرج كونه مستكليا  
 الى وجود الكلام وانما قلنا ان اسم المستكلم اسم اشتقاقى فلانه من اسماء  
 الفاعلين كالمفعول والمضمر ولا شك في كونها مشتقة من الافعال المجردة  
 عليها فلا فرق بين قولنا مكرم ومكرم ومكلم ومكلم وبين قولنا صارب و  
 كاسر وقائل لقولنا صارب وكاسر وتناهم فعلة ثلثي وقولنا  
 مكرم ومكرم ومكلم فعلة زاي على التثنية فاذ كان قولنا صارب  
 وتناهم اسم اشتقاقى فيجب ان يكون قولنا مكرم ومكرم ومكلم اسم اشتقاقى  
 ايضا وانما قلنا ان الاسم الاشتقاقى لا يعقل في اطلاقه لاجل وجود الفعل  
 فلان وجود الفعل اصل في معقول الاسم المشتق في الصارب والتناهم  
 ولهذا قلنا من عن لنا عن انفسنا العجز بوجوب الفعل فانه لا يعقل لاسم  
 المشتق ولا يفهم معناه فظهر ما حقه ان اسم المستكلم اذا كان وصفا

استغنى

استغنى لم يعقل ولا يفهم معناه الا بوجوب الكلام فيجانب ان يكون المستكلم هو  
 فاعل الكلام والموجبه وهذا هو المطلوب **المسلك الثاني**  
 البتة وزان وذلك من وجهين احدهما البتة وزان الوجودي قال الشيخ ابو محمد  
 الحكم اذا حصل عند امرى واستغنى على طريقته واحده ولم يكن سم الى  
 بعينه بغيره طريق فانه لعقلا اذ انا وكذا هذا البتة وزان فانه يضطررون  
 بان الامر الذي يحصل معه البتة وزان هو لعلة لا محالة فاذا كان كون  
 الواحد مستكليا ذا برام وجود الكلام في ثبوته واستغنايه وحيلان  
 يكون هو لعلة فيه وهذا واضح وتاينهما البتة وزان العقلى فالى العقلا  
 متعلقا وقوف امر على امر اخر فانه يعلمون كونه فعلة فيه وان لم  
 يكون له وجود في الخارج فمعلوم وجود الكلام من احد فانه يعلمون مستكليا  
 وان لم يعلموا شيئا اخر ومن لم يعلموا وجود الكلام من جهته لم يعلموا مستكليا  
 وان علموا شيئا الا شيئا وهذا يدل على ان وجود الكلام اصل في معقول  
 كون الواحد مستكليا لا ينافى ان هذا المسلك يدل على ان الكلام فعلة في  
 المستكلمة وان المسكلمة حادثة رابدة معكلة بالكلام وانتم لا تقولون  
 بذلك لانا نقول ان عرضنا من هذا المسلك هو ان وجود الكلام اصل  
 في معقول كون الواحد مستكليا وان مقتضى على وجود الكلام في  
 الفعل والوجود وهذا يدل على ان المفهوم من قولنا مستكلم هو وجود  
 الكلام من جهته وهذا هو المطلوب فاما اثبات حاله هي المسكلمة فهو باطل  
 لوجهين اما اولهما فلا نأقول بالعلة والمقول وشيئا نقرر الكلام عليهم  
 فيه واجتاوبا فلانه لو كان المستكلم كونه حال لوجب ان يعلمها وان لم



تقام وجود الكلام كالقادرية والعالمية فلما كان هذا باطلا قال على ان لا يخرج  
 يكونه مستلزما لئلا لا يوجد الكلام لا غير من غير حاله زائد كما قلناه  
**المسألة الثالثة** ذكره قاضي القضاة في كتابه المغني ونسبها  
 هو ان وصفنا المتكلم بكونه متكلما متوقفا على وجود الكلام فليس محالو كال  
 وقوفه عليه من وجوده ثلاثة امثاله لانه غلة وهذا باطل لانه كان يلزم ان يكون  
 اللسان متكلما وهو محال واما لانه اوجب له حاله وهي كونه متكلما وهذا  
 باطل ايضا لانه لا طريق الى هذه الحالة وانتبات ما لا طريق اليه يفتح  
 باب كل جهالة فلا يجوز اثباته واما لانه محتاج اليه وهذا باطل ايضا  
 وهذا باطل ايضا لانه يلزم ان يكون الله محتاجا الى غيره وهذا محال في  
 حقه تعالى او لا من احواله وما ذكرناه وهو فاسد لا وجه له فاصطفت  
 هذه الاقسام كلها لم يقل لان يقال المتكلم انما وقع عليه وصفه  
 بكونه متكلما لئلا لا يقع له الكلام وهذا هو مقصودنا فهذا اذ يدبر ما  
 ذكره قاضي القضاة **المسألة الرابعة** هو ان العرب يقولون تكلم  
 الجني متكلم لسان المصروع فيصيحون كلام المصروع الى الجني لا اعتقادهم  
 كون الجني فاعلا له ومتكلما به على ما به فلو لا اعتقادهم ان المتكلم  
 هو فاعل الكلام والالمام منهم ذلك فحصل مجموع ما ذكرناه من هذه  
 المسائل ان المتكلم على مذهبنا ومذهب المعتزلة هو فاعل الكلام  
 فاذا اعتدوا هذه القناعة فاعلم ان الطريق المحذور القديس تعالى  
 مستلزما امران احدهما ان يكون الكلام واعدا على وجه لا يمكن ان يكون  
 مقبورا للبشر كان يوجد في الحضا والسحر الى غير ذلك من الوجوه المتعارفة

على

على الخلق فاذا كان واقعا على هذا الوجه علمنا انه من جهة الله تعالى  
 وثانيهما ان يجبر النبي الصادق على كونه من جهة الله تعالى او يدل لانه  
 سمعته او يعلم ضروره من الدين فلهذا الوجه كلها قاله على كون القديس  
 تعالى متكلما ولهذا فانما يجوز ان يكون هذا القرآن كلاما للنبي عليه السلام  
 اقدر الله تعالى على فعله وجعله معجزا له خلا انا علمنا بحجته كونه من عند  
 الله وكلاما له وعلمنا بالضروره من دينه كونه كلاما لله تعالى  
**الفصل الثاني في انه لا حال المتكلم يكونه متكلما**  
 ذهب المحققون من الاسعريه كالغزالي والحويني وابن الخطيب الرادي  
 وغيرهم من جماعهم الى ان كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف  
 والاصوات قايمة بذاته وانه يستحقها الكلام قديم كتابا وسميائه من الاعايد  
 والعالمية وغيرها وذكر بعضهم انه يستحقها لذاته ومعتزلة نافي فتباد  
 مقامهم هذه وتبطلها مسائل **المسألة الاولى** وهو الذي عول  
 عليه الحواتر في وحاصله هو ان اثبات حالة القديس تعالى بكونه متكلما  
 لا طريق اليه وما لا طريق اليه وجب نفيه واما قلنا ان هذه الحالة وهي  
 المتكلمية لا طريق اليها فلا الطريق اليها لا يتلوه من قسمين السهل والاول  
 ان يكون الطريق اليها امرا عقليا وهو لا بد وان يكون بينه وبين مدلوله  
 تعلق والاتصاف بان يدل عليه او لا يدل او يدل على غيره ثم  
 كذلك التعلق لا يتلوه من وجوه ثلاثة اما ان يكون استبدلا لا بالامر على  
 الموت او بالموت على الاثر او نوع من التشاكل بينهما كان يكونا صايرين  
 عن موطن واحد وهذه الاقسام كلها باطلة اما الوجه الاول



وهو ان يكون الدليل على هذه الصفة اثرها فهو لا يعقل لها اثر الا هذه الحروف  
والاصوات كان هذا اثباتا لانه عليها فيقول ليس يعقل تأثير هذه الصفة  
في هذه الحروف الا بطريقه الاعراب فذلك الوجوب لا يخلو حاله اما ان يكون  
بشرط او بشرط فان كان لا بشرط وجب وجودها في الازل ولا شك في كونها  
وان كان ايجابها بشرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان  
كان قديما لزم حصولها في الازل وان كان محدثا فهو باطل ايضا اذ لا  
هناك يعقل يكون محدثا يفت عليه مبدأ وهذه الحروف فيجب بطلانها  
واما الوجه الثاني وهو ان يكون الدليل على هذه الصفة امرا يؤثر  
فيها فلا يعقل هناك الا احدهما ان يقال ان ذاتا قديمة تدعي  
ذات الله تعالى اثر في ذات الله تعالى في حصول هذه الصفة فتكون ذات  
الله تعالى فيها مقدا لا يعقل ايضا لانهم لا يقولون به وكان هذه الصفة  
قديمة فلا يكون اثره اعمى املاا واما الوجه الثالث وهو ان  
يقال ان هذه وهذه الحروف صفة اعني مؤثر واحد وهو ذات الله تعالى  
وهذا باطل لان هذا يوجب عليهم حصول هذه الحروف وهذه الاصوات  
في الازل له وهذا ثابت بما ذكرناه انه لا دليل على هذه الصفة  
من جهة العقل القسم الثاني وهو ان يكون الدليل على هذه الصفة امرا  
تبعيا وهو باطل لان اثره لا يثبت الا في الازل فلا يثبت في هذه الصفة  
لانما لا تعلم الا بالادلة الدقيقة واما تأييد فلو ورد خطاب شعرايات  
الكلام لله تعالى كقول تعالى حتى يسمع كلام الله وقوله تعالى وكلم  
الله موسى تكليم هذا انما جعل على سابق الى الفهم والتعريف

الصفة

أقل

اصل اللغة وهو ايجاد هذه الحروف والاصوات دون اثبات حاله لا  
تعموما فنبت انه لا دليل على هذه الحالة واما قلنا انما لا دليل عليه  
وجب فيه فلان تجوز ذلك بفتح باب كل جهالة ويفضي بفساد العلوم الصريحة  
والعلوم النظرية فهذا ما عول عليه الخوازمي وغيره من المتكلمين في  
الاستدلال بهذه الطريقة وقد ذكرنا ما فيها عليهم في اول كتابنا هذا  
**المسلك الثاني** ليس يخلو حال من اثبت لله تعالى حاله كونه  
سكنا في المكانيه اما ان يقولوا بنبوت هذه العلاقات لهذه الحالة اعني  
الامر والسعي والخير والاشجاء والبدنات وسائر وجوه الكلام ولا  
يقولوا بنبوت شي منها فان شئوا شئوا من العلاقات فهذا باطل لان  
خصلها من دون هذه العلاقات محال لان هذه العلاقات اصل في  
مفعول حقيقة الكلام فيستحيل ان تكون هذه المكانيه حاصله من دونها  
وان كانت ثابتة معها فهو باطل ايضا لان هذه المكانيه لا شك عدم في  
ثبوتها في الازل فلو كانت هذه العلاقات باسنة معها في الازل لكان  
قوله تعالى ولقد بناها نافع وقوله واوحينا الى ابراهيم وايسا داود  
داودا وسائر الاخبار والقصص كذبا لا محالة لان الاخبار عن وقوع  
ما لم يقع في الماضي يكون كذبا والكذب على الله تعالى محال ولكن يلزم  
ان يكون الامر والنبى كقوله تعالى اجيبوا الصلوة ولا تقربوا العواص  
فيها لان الامر والنبى لغوي مأثور ومنهجي فيجوز ان يقال ان هذه  
الصفة بالاضافة الى تعلقاتها لا تعتبر ايضا فدا في تعلقاتها فكما حاصل  
العلم وان قد بعض متعلقاته فكذلك الحال في الكلام لا يقال



هذا فاجيب لوجهين اما اولاهما اننا متكلمين على ان العلم حقيقة معزدة  
ولها تعلقات مضافة اليها ونحن نعلم هذا واما العلم عندنا هو نفس  
هذه التعلقات من غير زيادة من اخذ وشرآه كما قد مرنا شرحه واما ثانيا  
فلو سلمنا ان العلم حقيقة معزدة وان لها تعلقات فانا نقول ان تعلقات  
عليه تعالى حاصلة في الازل بلا نهاية ثم بعد ذلك اننا نقول بان العلم  
بان الشيء شئ وجود هو علم بوجوده اذا وجد كما هو مذهب اكثر الحكميين  
حينئذ لم نجد شي من معلوماته وكانت ثابتة وان قلنا بان العلم بان  
الشيء شئ وجود غير العلم بوجوده اذا وجد وانه قد يجد امر اخر بوجوده  
كما هو المختار فقد حصل فيما لا اول له تعلقات بلا نهاية بخلاف الكلام  
فانه ثابت عندهم من دون حصول شي من معلوماته فاني حصلت معه فهو  
مخالف كما قد مرنا وان حصل مزج بها فهو محال ايضا فلهذا كان القول  
بهذه الصفة محالا

**المسألة الثالثة** القول باننا نحن  
للمقدم تعالى بكونه متكلما يؤدي الى المحال وما أدى الى المحال فهو محال  
فالقول باننا نحن هذه الحالة يكون محالا واما قلنا ان اثبات حاله للقدم  
تعالى بكونه متكلما يؤدي الى المحال فلان من اثبت لله تعالى حالة في  
الازل بكونه متكلما انما ان يقول بنبوت هذه الحروف والاصوات  
مع هذه المتكلمية في الازل او لا يقول فان قال ان هذه الحالة ثابتة  
في الازل مع هذه الحروف والاصوات فهذا باطل لان هذه الحروف  
لا شك في حيزها فليس يمكن حصولها في لازل وان قال بنبوت هذه  
في الازل من دون هذه الحروف فهذا محال لان هذه الحروف اصل

في مقول

في مقول حقيقة الكلام اذ لا يعقل كلاما من دونها فنبت ان القول باننا  
هذه الحالة يؤدي الى المحال واما قلنا ان كل ما يوجد على المحال فهو محال  
ايضا فهو معلوم بشره لانه لو كان متكلما بكونه متكلما كان ذا بدء على وجود  
**المسألة الرابعة** لو كان المتكلم بكونه متكلما حال ذا بدء على وجود  
الكلام من جهة لصح القول احدهما من دون اخر فكان يلزم ان يعقل كونه  
متكلما من دون وجود الكلام وان يعقل وجود الكلام من جهة ثم لا يكون  
متكلما فلما علمنا استحالة تعقل احدهما من دون الآخر وحيلنا يكون  
المرجع بكونه متكلما الى وجود الكلام من جهة لا يقال ان بينهما تلازم  
فهذا نعتذر انفسا احدهما عن الآخر وهو ان هذه المتكلمية معلولة عن  
الكلام وهو مؤثر فيها فلهذا اوجب بينهما التلازم لاننا نقول هذا القول  
لوجهين اما اولاهما لاننا نقول بالحق والمعلوم كما ستوضحه من بعد ان شاء  
تعالى واما ثانيا فنحن نحتاج ما كان معلولا ان يكون العلم به سابقا على العلم  
بقوله كما في سائر العلل والمعلولات عند القائلين بها فكان يلزم ان  
يكون العلم بكونه متكلما سابقا على العلم بوجود الكلام وهذا محال فثبت  
بناذ كوننا نحن لا حال المتكلم بكونه متكلما وانه لا يعقل من المتكلم بل من وجود  
الكلام لا غير من غير امر وراثا ما ذكرناه ثم ان المعتزلة لم يلقوا في ابطال  
كون المتكلمية حالة ذا بدء اغفلنا ذكرها لضعفها وضعفها وضمنا انفسنا  
تتبع وكفاية **والخاتمة** المشعر على ان  
على اننا المتكلمية حالة بنبوت ثلاث **التشبيهة الاولى** وهي العتيدة عليها



نقول ابن الخطيب لا ينبغي وتغير ما قاله هو ان قد انتقمنا على ان الله امر  
 بحسن ناه فليس يحل امره ونهيه وحله اما ان يكون عبادته عن محبة هذه  
 الالفاظ او يكون امرا وزا هذه الالفاظ والاول باطل لان اللفظ للامر  
 لا امر فيه كان من الجواب لا يصحها واضعها لمعنى اصلا حتى تكون من المهمات  
 ثم بعد ان يضعها لمعنى لكن من الجواب ان تكون اللفظة الموضوعه لافاده  
 معنى الامر تكون موضوعه لافاده معنى الخبر وبالعكس من هذا فاذا كون  
 اللفظة المعينه امرا ونهيا وحيا انما كانت كذلك لا من امرتها صيغتها وكذلك  
 الامر انما هو دلالتها على ما هيته الطلب والنجى والخبر وهذه المواضع  
 ليست امورا وصيغته بل هي حقايق ثابتة لا تختلف باختلاف الموضوعات و  
 ليست ايضا عبادته عن العلم والقدرة والازالة لان العلم بالضرورة ان  
 ما هيته الامر والنهي والنجى والخبر مخالفة لما هيته العلم والازالة والقدرة  
 ولا تزيد بالكلام الا هذا فنثبت ان امر الله تعالى ونهيه وخبره صفات حقيقيه  
 قائمه بذاته مغايرة لازادته وقدرته وعلمه وان الالفاظ الواردة  
 في الكتب المنزلة على اختلافها واختلاف عباداتها الاله عليه وهذا هو  
 المطلوب بنا هذا المختص ما قلناه ابن الخطيب في نهايته **والجواب**  
 من اوجه ثلاثة اما اولها فانكم قد صدقتم هذه الشبهة بدعوى الاجماع  
 وزعمتم انه قد وقع الاتفاق على ان الله امر ونهى وحبر وهذا غير مدع  
 ولا منكروا لكن نقول كما وقع الاتفاق على ان الله امر ونهى وحبر  
 على الاطلاق فقد وقع الاتفاق ايضا على ان امره ونهيه وخبره ليس  
 الا بحد هذه الصيغ مع الازالة والكراهه من غير امير وزاها فان

كان الاجماع

كان الاجماع جالا على ما ذكرتم فهو بعينه جال على ما ذكرتم هيتم اليوم  
 السلام النفساني القائم بذاته تعالى واما انما نيا فلهذا يجوز ان تكون حقيقته  
 الامر هي قولنا افعل او ما في معناها مع الازالة للامور وحقيقته النهي هي  
 قولنا لا تفعل او ما في معناها مع كراهة النهي عنه والخبر هو قولنا افعل بـ  
 او ما في معناها مع الازالة ليكون خبرا ويدل على ما قلناه انما هي علمنا هذه  
 الامور علمنا حقايق الامر والنهي والخبر وان لم تعلم شيئا اخر ومضى لم تعلم  
 هذه الامور لم تعلم شيئا اخر هذه الاشياء وان علمنا كل شيء فلما كان العلم  
 يتناقض هذه الامور متوقفا على العلم بهذه الاشياء كانت هي من غير امر  
 زائد واما ثانيا فنقول ليس بحقيقة الامر والنهي والخبر اما ان يكون  
 هي بحد هذه الصيغ مع الازالة والكراهه او امر اخر فان كان لا دل  
 فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل لان حقايق هذه الامور ظاهرة  
 عند العقلاء واهل اللغة فلو كانت امر ونهى هذه الصيغ مع الازالة والكراهه  
 لكان امرا حقيقيا لا يطلع عليه الا الخواص واهل الدكا من علماء الكلام  
 فكان يلزم ان تكون هذه الحقايق مقولة لمن لا يعلم الكلام المنفرد من  
 القوام واهل اللغة والمهلين لطريق النظر وهذا معلوم القضا والضروة  
 قولنا ان صيغ الامر والنهي والخبر امور وصيغته مختلفة باختلاف  
 الموضوعات وحقايق هذه الامور امور عقلية لا تختلف باختلاف الموضوعات  
 وهذا يدل على ان حقايق الامر والنهي والخبر امر ونهى هذه الصيغ  
 فلما ان مدلولات الصيغ والالفاظ في الامر والنهي والخبر وغيرها من  
 سائر الحقايق كالانسان والنجى والخم والعرض متوكان لها وجود



في الخارج او لا يكون لها وجود فيه اعني امور ذهنية متعلقة بالعقل  
وليس من الكلام في سبيل هي امور متصورة في الذهن قوله  
في آخر الشبهة لا تريد بالكلام النفس الا ذاك قلنا هذا فاسد لوجهين  
اما اوله فاذا كان غرضكم بالكلام المعنى هو العلم بالحقايق لذهنية  
فاذا الخلاف في المسئلة يكون لفظيا لا تاسعا لمتناول لذهنية واما  
ثانيا فاذا كان يلزم من مجرد اختلاف الصيغ في الامر والشيء والخبر مع  
ان حقايقها غير مختلفة ان يكون ثم كلام نفسي على وجهه ليلزم في  
لفظ النفس والاشياء وسائر الالفاظ ان يكون تحتها امور نفسية حتى يلزم  
ان يكون نفس نفسي وانسان نفسي وهذا فاسد وهم لا يقولون به فبطل  
توقفه في هذه الشبهة **الشبهة الثانية** قوله اصدق  
العلوم واقواها ما يحده الانسان من نفسه لان سائر العلوم الضرورية  
تتطرق اليها للبشر فاما الامور المعلومه بالوجود ان من النفس فلا ليس  
فيها اصلا والمعلوم ان الواحد مثلا قبل فعله للكلام مجرد من نفسه  
ذاتا على اثره للكلام واجاده له وذلك الشيء هو الذي يحد بالكلام  
النفس **والجواب** من وجهين اما اوله فلان ذلك الامر الذي  
لحده الانسان من نفسه قبل ايجاده للكلام هو العلم بنفسه الكلام  
وكيفية ايجاد هذه الحروف وتربيتها وانظامها واذ كان الذي يحد  
من جهة النفس يمكن ان يرجع به الى ما ذكرناه من هذه الامور بطولهم  
انه لا بد من كلام نفسي لان الامور المحققة لا يجوز اثباتها بالاحتمالات  
واما ثانيا فلان قبل ايجاد الكتابة وبنا البدن تصور الواحد متاهذا

الامور

الامور قبل ايجادها يجب ان يكون ثم دار نفسه وكذا به نفسية وهذا  
معلوم الفناء بالضرورة لا يقال البين العقل لا يقولون في نفس الكلام  
تلك يفتح منكم في الكلام النفسي مع ان العقل لا يعلم حقيقة من انهم  
ولا نقول هذا فاسد لامرين اما اوله لا فاشات الامور الحقيقية بالانسان  
والموصل الى تقرير الحقايق بالعبادات هو من ذوا الحرفا وحوالها لذلك  
بل لا بد من اثبات الحقايق ولا بالادلة والبراهين ثم يعتبر منها بما يجرى  
كانت فاما ان تكون العبارة هي الاصل في تقرير الحقايق هذا انك  
بين وسيل من طريق الحق واضح واما ثانيا فكما هم يقولون في نفس الكلام  
فهم يقولون ايضا في نفس بنا داره وعقائده مستجد فيجب ان يكون الدار المحج  
من نفسيين كما ذكرنا وهذا خطأ **الشبهة الثالثة**  
قولهم هو ان القدم لو لم يكن مسلما لكان يجب ان يكون اخر او ساكنا  
وهذا احتمال في حقه تعالى ولم يخلص عن هذا المحال الامان يكون تعالى  
مسلما في الازل وليس ذلك الامان يكون مسلما بكلام غير هذه الحروف  
والاموات لا يتجلى له حصول هذه الامور في الازل وهذا هو الذي يريد  
بالكلام النفسي **والجواب** من وجهين اما اوله فبطل لان تسليم الكلام  
بين هاتين الصفتين من ان يلزم اذا لم يكن تعالى مسلما ان يكون اخر  
او ساكنا وما المانع من خلقه تعالى عن هاتين الحاليتين في الازل فلا يكون  
مسلما ولا يكون اخر ولا ساكنا واما ثانيا فكيف اناسلنا التلازم  
بينهما فانما يلزم في حق الواحد ما اذا لم يكن مسلما ان يكون اخر او ساكنا  
لما كان مسلما باله يفعل الكلام بما فاما الله تعالى فليس مسلما باله ولا يلزم



اذ لم يكن متكلما ان يكون ذا حروف وسكون لا يقال المعلوم بالضرورة  
 ان الواحد منا اذ لم يكن متكلما فهو ساكت لا محالة فكان يلزم ان يكون الله  
 تعالى اذا لم يكن متكلما في الازل ساكتا وهذا ظاهر القساد والاحالة  
 بل نقول اذا كان الغرض بالسكون هو عدم الكلام فقول هكذا  
 فاننا نقول ان الله تعالى ساكت في الازل معنى انه ليس ذا علل للكلام وهذا  
 لا استحالة فيه وان كان الغرض بالسكون هو لحيو في آله وفساد آله  
 فلست نقول بهذا فان الله تعالى ليس بذي آله ولا آله فيلحقها القساد و  
 التغيير فطبل ما تعلقوا به في اثبات الكلام المتعقبي  
**الطريق الثاني في الدلالة على حدوث الكلام**  
 اعلم انه لا خلاف بيننا وبين محقق الاستعري في حدوث هذه الحروف و  
 الاصوات والعلوم بعدونها وسبق القدم لها ضرورتا وانما حقوق الحروف  
 بيننا وبينهم في اثبات هذه الصفة اعني المكلية التي رغبنا فيها لله  
 تعالى كتاب صفاته من لغته وربه والعلوم وانما هي موصوفة بالحدوث  
 ام لا فانما هذه الحروف والاصوات فلا خلاف بيننا وبينهم في حدوثها  
 فلهذا لم تكن بحاجة الى ايراد دلائل على حدوثها لما ذكرناه وانما يحكي  
 الخلاف في حدوثها من شذوذ من الجنا ببلد المستوية رغبنا ان هذا القرآن  
 المتلو في الحاريب المكتوب في المصاحف قد يبرم مع الله تعالى وهذا خطأ  
 عظيم وجهل كبير عميقه القديم والحادث ونحن نرى تزييه كتابنا عن  
 مثل هذه المذاهب لو كانت وقد بينا فيما سبق القول في حقيقة الكلام انه  
 المركب من هذه الحروف والاصوات وان معنى كونه في سلكها هو  
 اتحادها هذه الحروف والاصوات في جسم فلا حاجة الى تكريره وانما

سدى الكلام هاهنا على هو لا الاستعري في بطلان القول بعدم الكلام  
 الذي رغبوه وانه موصوف بالخلق وفي ايراد معقدا معقوله فلا جرم  
 اشتمل الكلام على مباحث ثلاثة **البحث الاول** في بطلان قدم الكلام  
 الذي رغبوه ثانيا لله تعالى كتابا بوضوئه القديك على رغبهم من القديك  
 والعلم وسائر الصفات والمعتقد في بطلان قدمه ساكت  
**المسألة الاولى** انه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه  
 تعالى والنقص عليه تعالى محال والقول يكون كلامه قديما محال  
 ايضا وانما قلنا انه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه  
 فلانه لو كان متكلما بكلام قدم لكان لا بد وان يفتيد بكلامه فابده  
 ليخرج الكلام بها عن ان يكون عينا وتلك الغايده لا يخلو حالها اما  
 ان يكون راجعة الى الكلام نفسه او الى غيره اما القايده الواجبة  
 الى الكلام نفسه او الى غيره فيجوز ان يتكلم لطر ما الله كما في التعقبي او يكرر  
 ليخرج وحفظه او لا يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن والقواير الواجبة  
 الى الكلام نفسه لا محال من هذه الوجوه الثلاثة والله تعالى منزه عن  
 هذه المنافع واما القايده الواجبة الى غير الكلام فيجوز ان يحاطب به غيره  
 ليفهم من اذنه بامره ونهييه واخباره بامر من الامور ولما لم يكن في الازل  
 من بعد كلامه هذه القايده كان كلامه سفها وعتبا وهذا باننا تعالى الله  
 عن هذه المقالة ونحذف هذه الحجة له علوا كبيرا فتثبت انه يلزم من قدم  
 الكلام الذي رغبوه حصول النقص في حقه وانما قلنا ان النقص عليه تعالى  
 محال فلا بد له وتفسير الحق لذلك فتثبت ان القول بعدم كلامه تعالى محال



**المسألة الثانية** كلامه تعالى يصح في حقه النسخ والنسخ على القديم  
 محال فالقول بعدم كلامه تعالى محال واما قلنا ان كلامه تعالى يصح عليه  
 النسخ فلا يخفى المسكين على ذلك ولانه لا خلاف بيننا وبين خصومنا في صحة النسخ  
 في كلامه تعالى واما يحكى الخلاف عن سند و من المتكلمين في الغات اليهم واما  
 قلنا ان النسخ على القديم محال فلا في النسخ قبالة عن معاني ثلاثة اما عند  
 رفع الحکم كما دعت واما عند ناله مثل الحکم كما ذهب اليه المعتزلة واما  
 عن انتفاء مدية الغاية كما يحكى عن الفقهاء وكل هذه المعاني مستحيلة على  
 القديم لا تتحالة العدم في حقه فلو كان كلامه قديما كما زعم لا تتحالي في  
 حقه تصور حقيقته النسخ فثبت ما ذكرناه ان كلامه تعالى غير قديم **المسألة**  
**الثالثة الزاوية** وتقرره هو ان كلامه تعالى لو كان قديما على  
 زعمهم لجرى مجرى غيره فيكون تعلقه بتعلقاته لذاته فكما ان عليه تعالى يتعلق  
 عندهم ما يصح ان يعلمه يجب شموله لساير التعلقات فهكذا القول في كلامه يجب  
 ان يكون معلقا بما يصح تعلقه به ويجب شموله لساير التعلقات فقول  
 على مذهبيكم في الصنيع والحسن وخلق الاعمال وازادة الكائنات لا شيء  
 الا وصدق من لم ان مزبه وينهى عنه فيلزم ان يكون الله تعالى امرا بجميع  
 الاشياء حتى يلزم ان يكون امرا بالقياس كلها وقتل الانبياء واعمال  
 الشر كما قلنا وان يكون ناهيا عن كل شيء حتى يلزم ان يكون ناهيا عن  
 الواجبات وفعل الحسنات وان يكون محبا عن كل الاشياء حتى يلزم  
 ان يكون محبا عن جميع الاحاديث وحاصلا جميع الخرافات والهدايات ومحبا  
 عن الاشياء المناقضة الفاسدة على الوجه التي لا يصح الاخبار بها وهذا لا  
 يقوله مستسلم ولا يثبت منه من دون فثبت ان هذه الحقائق لا تتحقق على القول

قديم

قديم الكلام فوجب ان يكون باطلا فهذا المستاك الثلاثة دالة على بطلان  
 الكلام القديم على الخصوص وما اختلفنا عليهم في بطلان المعاني القديمة  
 التي في القدر والعلوم والجودة هي دالة ايضا على بطلان الكلام القديم  
**واجبت الاشعرى على قديم الكلام** **المسألة**  
**الشبهة الاولى** وعليها تعويل ابن الخطيب الرازي وتقرير ما قاله  
 هو ان لا بد في هذه المسئلة على قولين منهم من انبت الله موصوفا وهذه  
 الحالة وهي المتكلمية ومنهم من نفى كونه موصوفا بها وكفى من انبت كونه  
 موصوفا بهذه الحالة زعم انها قد يه فلو قلنا انه تعالى موصوف بهذه الحالة  
 ثم حكمنا بعد وثقا كان قولنا لا نأثرنا خارقا للاجماع وانه باطل فاذ اقرنا  
 ان الله متصف هي المتكلمية ثبت انها قديمة وهذا هو المطلوبنا فهذه رتبة ما  
 لحقه في كتابه النهاية دالة على قديم الكلام برفعه **والجواب**  
 عما اورد به من اوجبه اربعة اما اولها قول الغير لاجماع في ليل شرعي  
 والادلة الشرعية مستندة الى قول النبي عليه السلام وقول النبي ما يكون  
 تحتها باطها المعجز عليه وظهر المعجز عليه متوقف على معرفة حكمه الله  
 تعالى وصحة الحكم هو انه تعالى لا يفعل شيئا من القبايح فاذا كان عندك  
 ان الله تعالى هو المتولي للعقل كل قبح في العالم فاني مانع من ان يكون تعالى  
 مظهر المعجز على الصدابين ومع هذا العجز لا يمكن القطع بدينه الانبياء  
 فلا يمكن ان تكون اقوالهم حجة واذ اطل التعويل على اقوالهم بطل كون الاجماع  
 حجة وبطل جميع ما يؤيد عليه من المنايل ولم يكن ثم مانع من مخالفة وعلى  
 هذا القول بطل العسناء في هذه المسئلة واما ثانيا فها هنا



سلمان الاجماع محبة فلم رعت ان كلامه تعالى قديم ه قوله كل من ثبت  
الكلام صفة غير هذه الحروف والاصوات قال انه قديم قلنا القول  
في اثباته مسئلة والقول في كونه قديما مسئلة اخرى فلو لم يثبت  
احدى السليبي ثبوت المسئلة الاخرى لزم من اثبات العلم القديم اثبات  
الكلام القديم ولما كان هذا باطلا كان ما ذكره باطلا ايضا واما  
ثالثا فلو سلمنا ان هذا النوع من الاجماع يعني قديم كلامه تعالى لكنه  
معارض نوع اخر من الاجماع وهو ان احدا من الامة لم يستدل على ثبات  
قديم كلامه تعالى بالطريق التي زعم ان الحطيب فيكون التمسك بما ذكره  
خرقا للاجماع ايضا واما زانعا فلان التمسك بمثل هذا الاجماع انما يوجب  
في المسائل الظنية الاجتهاد به حيث يكون القول الثاني شائعا فاما المسائل  
القطعية فلا يوجب فيها قولنا ثانيا فضلا عن احداث الثالث لان الحق في  
واحد منها دون ما سواه **والعجب** من ان الحطيب كيف سماع له  
التمسك بهذا الاجماع في هذه المسئلة وكيف اتفق له الدهول مع اختصاصه  
بالدكا وتجره في علم الكلام ه هذا وقد ذكر في كتاب المتصول انه الحق  
انه يجوز احداث قول ثالث اذا لم يلزم الخروج عن اجماعهم وهذه المسئلة  
ليس احداث قول ثالث فيها يكون فيه خروج عن اجماعهم وبينا انه  
ان الامة فيها على قولين منهم من نفي الكلام ونفي قدمه ومنهم من اثبت  
الكلام واثبت قدمه فلو قال قائل بانثبات الكلام ونفي قدمه لم يكن خروقا  
لاجماعهم لانه يكون موافقا للفرق الاول في نفي وموافقا للفرق الثاني  
في نفي اخر فيفضل من مجموع كلامنا ها هنا ان احداث قول ثالث في هذه  
المسئلة لا يكون خروقا لاجماعهم كما ادعى عليهم

الشيء الثاني

**الشبهة الثانية** فلو لم يكن القديم تعالى متكلما بكلام  
قديم لوجب ان يكون متكلما بكلام محدث وباطل ان يكون متكلما بكلام  
محدث لان ذلك الكلام لا يخلو حاله اما ان يكون حالا فيه او في غير  
لا في محل وحال ان يكون حالا فيه لانه تعالى يستحيل في ذاته ان يكون متكلما  
لغير من الخواص وحال ان يكون حالا في غيره لان اختصاصه بذلك الغير  
احق واولى وحال ان يكون موجودا لا في محل لانه مبدء له ولا يمكن  
اجتماعه الا على محله فاذا بطلت هذه الاقسام كلها بطل ان يكون متكلما  
بكلام محدث واذا بطل ان يكون متكلما بكلام محدث ثبت انه متكلما بكلام  
قديم وهذا هو المطلوب **والجواب** من وجهين اما اولاهما فانه  
عندنا هو قائل الكلام كما قد ذكرنا فاذا كان القديم تعالى قاعلا للكلام وجب  
ان يكون متكلما قاعلا للكلام في حلوله وعدم حلوله فهو بطر خارج عما ذكرنا  
واما ثانيا فانه تعالى اذا جاز ان يكون متكلما بغيره موجودا في غيره  
ومحسنا باحسان موجودا في غيره جاز ان يكون متكلما بكلام موجودا في  
غيره والجامع بينهما هو انها كلها انما استتاقية الاصل فيها كلها وفي محبة  
اطلاقها وجزئها على قائلها وجود القول لا غير **الشبهة الثالثة**  
فلو لم يكن القديم تعالى متكلما بكلام قديم لكان قد حصل متكلما  
بعد ان لم يكن متكلما وهذا التعذر في ذاته تعالى والتعذر على ذاته تعالى  
يفيد ان يكون تعالى متكلما بكلام قديم وهذا المطلوب **والجواب**  
انا نقول ما نقول بالتعذر فان ادعى به ان ذاته تعالى قد صدرت عن



ما هي هذا باطل لا تقول به وان اردت ان تم انه حصل منك ما بعد ان لم يكن منك  
 فهذا هو مذنبنا ولا استحال له فيه واي مانع من جواز التغير عليه بعد  
 المعنى الذي ذكرناه وهم شبهه على ما ذكرنا اعطينا ان اذها لكها  
 وهو ايها واقرها ما اوردناه **فاما** من زعم منهم انه تعالى متكلم  
 لذاته فليس يخلو مزاده من وجهين احدهما ان يكون مزاده انه تعالى  
 كان فاجزا على الكلام في الازل وقادر بربه لذاته فهذا لا ينكره  
 وهو يستلزم بهذا المعنى وثانيهما ان يكون مزاده ان له حاله يكونه  
 منكنا وهو يستلزم في الازل لذاته فهذا فاسد بما اوردناه على الاشهر  
 في اثبات حاله لذاته تعالى هي المتكلمية فلا وجه لاعادته  
**البحث الثاني في صحة وصلة الكلام نكوت مخلوقا**  
 واعتقد ان المقصود من ان يتكلم الله بكلامه معنى الخلق في لسان اهل القدر  
 فنقول ذهب جماهير المعتزلة من البصريين الى ان الخلق هو القدر  
 واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والاستحالة اما القرآن فقد استشهدوا  
 فيه بايات ثلاث الاولى قوله تعالى فبارك اسم احسن الخالقين اي القدر  
 الثانية قوله تعالى واذ خلق من طين كنه الطين اي القدر الثالثة  
 قوله تعالى ان مثل عبي عند الله كمثل ادم خلقه من تراب اي القدر  
 واما الشعر فعقل **زهير**  
 ولات تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلو ثم لا يفرى  
 وقاله **زهير** ولا يظن اي الخالقين ولا يندى الخوا لئلا يجيد الاجرم  
 واما الاستعانة بقدر وكى عن الحجاج انه قال انى اذا وعدت وفيت واد  
 خلق

قربت

قربت ومعناه ان كل ما قدرته قطعته وروى عن غيره خلقت العقل اذا  
 قدرتها ومنه العزة الخلق اي الملائكة لان الملائكة عباد عن تقدير  
 الاجر واستواها فثبت بما ذكرنا من هذه الوجوه ان الخلق في اللغة هو القدر  
 ثم اتفقا لما يلون بهذا العقل على ان المخلوق مخلوق بخلق ثم اختلفوا  
 في ماهية الخلق فذهب ابو علي الى ان الخلق هو الاعمى الى الفعل المبدأ  
 للمصلحة من غير زيادة ولا نقصان وقال ابو هاشم ان الخلق هو الاداء  
 وزعم ابو عبد الله البصري ان الخلق هو العكس وقال قاضي القضاة ان الخلق  
 هو القدر والقدر هو العلم بعوا قبل الامور وذهب المحققون من  
 المشعريين الى ان الخلق هو لايجاد ويحكي ايضا عن معنى له بعد اذ ومن  
 الصيغتين واحتجوا عليه بايات ثلاث الاولى قوله تعالى انا على  
 خلقناه قدر فلو كان الخلق هو القدر لكان قوله بعد ان ذكرنا  
 فيه الثانية قوله تعالى وخلق كل شئ بقدره تقديره ولو كان خلق  
 بمعنى قدر لكان مكررا مستغنى عنه الثالثة قوله تعالى هو الله  
 الخالق المبرز المصور فلو كان قوله الخالق هو المقدر لكان لا معنى  
 لقوله المصور لان معنى المصور هو المقدر **والمختار**  
 ان لفظ الخلق اسم مشترك يطلق بارة على لايجاد وتارة على القدر ويدل على  
 ما نلوه من هذه الالابات فانها كلها ذالة على اشتغالهم في المعنيين  
 جميعا وقول من يقول ان اطلاقه في احدهما حقيقة وفي الاخر مجاز  
 يحكم من غير دلاله بل يجب ان يكون مقولا على المعنيين جميعا حقيقة  
 على جهة الاشتراك فاذا عرفت هذا فاعلم ان حقيقة كلام الله المبدأ



من الشك على الشبه المذكي على اختلاف أنواعه كالنقود والاعمال  
والزبور والقرآن وغيرها من الكتب المشابهة شكلها من جهة الحروف  
والاصوات كما قد ذكرنا من قبل وهي كلها موصوفة بكونها مخلوقة على كلام  
المخنيين اما على انها مفترضة على وفق المصالح جارية على قانون الحكيم  
واما على ان الله تعالى اوجدها وحملها سببا في معرفة المصالح الدينية  
والدنيوية فاما على قول هو لا الاستدلال فلان غنى ان كلام الله  
ليس مركبا من هذه الحروف والاصوات واما كلامه صفة قايده بانه  
كلماته في العالمية وهذه الحروف والاصوات ذكالة عليها لا جرم  
لم يصرفه بكونه مخلوقا لا اعتقادهم قد مره كسابقتها القديس وقد  
مر الكلام عليهم في فتا هذا القول وقد منع بعض المعقولة من وصف  
كلام الله تعالى بانه مخلوق وزعم انه يوههم انه كتاب مع تسليمه لكونه  
محدثا مستحق بالعدم والاختلاف فيه لفظي لا طائلي وراه فهذا اعتقاد  
الكلام في اطلاق هذه العبارة على كلام الله تعالى  
**البحث الثالث في تصحيح ادلة المعزلة**  
 على حدوث كلام الله تعالى اعلان اكثر ادلة المعقولة على حدوث كلام  
الله تعالى وله هذه الحروف والاصوات وحدوثها لا نزاع فيه بل بينا  
وبين الاستدلال به واما غرضهم من الكلام الذي يزعمون قد مره هو امر  
مغاير لهذه الحروف والاصوات ومغاير لمصونها وادراجها في  
نور دية لهم ليعلم الناظر انها منصفة عن المقصد وانما ليست مشاكلة لمل  
النزاع الذي اذاه المحالون وادلتهم نوران عقلي وسمعي **اما**

العملية

**العقلية** فوجوه كثيرة واقوالها ثلاثة واقوالها فلهذه من هذا  
الكلام يجوز عليه العدم والعدم لا يجوز عليه العدم واما قلنا ان هذا  
الكلام يجوز عليه العدم فهذا ظاهر لا يعقل في الوجود الا وقت واحد  
واما قلنا ان العدم لا يجوز عليه العدم فلما قد مره من قبل في استحالة  
العدم على العدم والامتناع لا عادته وتاثيرها ان الكلام لا يعقل لامتناعه  
والعدم بعضه على بعض كقولنا الجذبة رب العالمين فان الجملة متعدي  
على الام واللام متقدمة على الحاء ولا يكون مفهوما الا اذا كان على  
هذه الكيفية فما سبقه غيره فهو محدث لان العدم لا يتبعه غيره  
وما يتبعه الحديث من غير فصل فهو محدث مثله فاذا كلة لا يعقل  
ان يكون قد ياه وبالله الحروف والاصوات وهو في نفسه سورة  
وايات وله نصف وزرع وكل هذه الامور من صفات الحوادث  
فيجب ان يكون الكلام كله محدثا فهذا كله وجوه عقلية تدل على  
حدوثه **واما الادلة السمعية** فهي كثيرة واقوالها  
وجوه اربعة اولها قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها  
متاني والاستدلال بهذه الآية على حدوثه من وجوه خمسة اما  
اولا فلان الله تعالى وصفه بانه منزل والمنزل محدث لا نه حصل بعد  
ان لم يكن واما ثانيا فلان الله تعالى وصفه بانه حسن والحسن من  
صفات الحوادث واما ثالثا فلان الله تعالى وصفه بانه مكتوب  
والكتاب من سمات المحدثات واما رابعا فلان الله تعالى وصفه  
بانه متشابها والعدم لا يتبعه غيره واما خامسا فلان الله تعالى



وصفه بأنه متاف اي شئ ويكفر وهذه الصفات كلها منسوبة  
 ما هو قدس فثبت بهذه الاله حدوده وتانيها قوله تعالى ما ياتهم  
 من ذكر من ربهم محدث فوصفه تعالى بالحدوث وهذا انما هو قوله  
 وتاليها المستك ما روى عن ابن الحنفين قال سمعت رسول الله صلى  
 الله عليه واله يقول كان الله ولا شئ ثم خلق الذكر والذكر هو القرآن  
 لقوله تعالى انا نحن اولنا الذكر وذاتهما ما روى ابو الحسن البصري  
 عن النبي صلى الله عليه واله انه قال ما خلق الله من شئ ولا ارض ولا  
 سهل ولا جبل اعظم من سورة البقرة واعظم منها اية الكرسي  
 لا يخال هذا معارض ما روى عن التلث في المبالغة في الاتساع عن  
 وصف القرآن بأنه مخلوق لانا نقول انا نجل ما روى عنهم من ذلك  
 على ان شئ من اطلاق لفظ الخلق عليه من اجل انها مما الكذب والافتراء  
 لانه محبت وانه مستبوق بالعدم فهذه كلها ادلة المعتزلة على خبث  
 الكلام وقد عرفت انها غير متناهية للمقتضود كما حقتنا فاذا المعتمد  
 ما ذكرناه من المسالك المقتضية وروايت كثيرة والله التوفيق  
**النظر الثالث في انباء كونهم تعالى صادقا**  
 اعلم انما ذكرنا فيما سبق انه تعالى مستكمل بالامر والنهي والجنز وكل  
 خير فانه محتمل ان يكون صادقا وان يكون كاذبا فاذا بان ان نبل على انه  
 تعالى صادق في جميع الامور عليه الكذب فندكر او لا حصته كونه تعالى  
 صادقا ثم نذكر انباء الدلالة على كونه تعالى صادقا فلا اجماع اشتمل  
 الكلام هاهنا على جنتين **البحث الاول** في جمعية

كونه

كونه تعالى صادقا فنقول انما اهل القبلة قد وصف الله تعالى بكونه صادقا  
 ثم اختلفوا بعد ذلك في قايده فذهب جماعة الى ان كونه صادقا  
 ان قايده وصفنا الله تعالى بكونه صادقا ومعناه ومعلومه هو انه فاعل  
 الصدق لا غير من غير ان يكون له كونه صادقا حال زايده على ذلك  
 والى هذا ذهب محققو الاشعرية كالخواري والغزالي وابن الخطيب  
 النازي وروى عن ابن كلاب وغيره من المجتهدين ان الله تعالى بكونه صادقا  
 حال زايده ثم اختلفوا في كيفية استخفاف هذه الحالة فزعم بعضهم  
 انه تعالى صادق تصديق وصريح بكم وراحم برحمته وذهب بعضهم الى  
 انه تعالى صادق لذاته والمحمدي فتاواه من انهم مسلكتان  
**المسلك الاول** وهو الذي عول عليه الحق الزرعي وحاصل  
 ما قاله هو ان اثبات الصادق فيه حاله لا دليل عليه وما لا دليل عليه  
 نفيه وانما قلنا ان اثبات الصادق فيه حاله لا دليل عليه فلان الدليل عليه  
 لا يخلو حاله امانا يكون عقليا او سمعيا اما السمعي فاما يد عليه انه  
 صادق في اقواله فاما ان له حاله بكونه صادقا فالسمع لا يرتد الى  
 هذا ولا يدل عليه واما العقلي فلا يخلو حاله امانا يكون استدلالا  
 بالموثر على الاثر او بالاثر على الموثر وهذه الحالة على زعم بعض  
 الاشواك لها موثره فيكونان دليل عليها ولا يعقل من كون الصادق صادقا  
 الا فعله للصدق من غير امر وراة فثبت ان هذه الحالة لا طريق اليها  
 وانما قلنا ان كل ما لا طريق اليه وحسب نفيه فقد قررناه في غير موضع  
**المسلك الثاني** المقتضى من كون الصادق صادقا هو من جعل



الصدق بل ليل انما مقلنا فعله للصدق علمنا صادقاً ومضى لم تعلم فعله  
 للصدق لم تعلمه صادقاً فامر غير امير ابر على ذلك وادان المزعج يكون  
 صادقاً الى فعله للصدق فلا حاجة الى اثبات امر ابر على ذلك اذ لو انشأ  
 امراً واما ذكرناه حاله في الصادق فيه لكان انشأها بالاحتمالات واثبات  
 الامور المحققة بالاحتمالات يكون محالاً مثبت ما ذكرناه لاحال له تعالى  
 يكون صادقاً واما المزعج يكون صادقاً الى فعله للصدق لا غير  
**البحث الثاني في إقامة الدلالة على**  
 كونه تعالى صادقاً فاعلم ان الناس مختلفون في تقرير الدلالة على صدق الله تعالى  
 بحسب اختلافهم في التبيين والتعريف فاما ائمة الزيدية والكاوية من  
 المعتزلة فالمعتمد عندهم في الدلالة على صدق الله تعالى هو بالزود الى  
 قاعده الحكمة لانهم لما اعترفوا بتعريف العقل والجنسية وكان المزعج  
 يكون تعالى صادقاً فاعتمدوا الى فعله للصدق وكل ما كان ايلاً الى العقل  
 فهو مزمود الى الحكمة كما تستقره في موضعه اللازم دعوى الله  
 فاذا حصل الدلالة من مذهبهم على الصدق هو ان خبره تعالى ولم يكن  
 صدقاً لكان كذباً والكذب قبح والقيح على الله تعالى محال فاذا  
 الكذب في حقه تعالى محال فهذا حاصل استدلالهم على كونه الله تعالى  
 صادقاً فانه واما ما شعر به فلما انكروا تعريف العقل والجنسية اضطروا  
 في تقرير الدلالة على صدق الله تعالى واعتمدوا في ذلك مسائل فاستد  
 وعين نذكرها واحداً واحداً او يظهر بطلانها انما الله **المسألة الأولى**  
 قولهم كلام الله صفة قائمة بنفسه على وفق عليه لان خبره تعالى مطابق

لعمله

لعمله ولما كان الجهل على اسم تعالى محال اشتغال في حقه الكذب لان الكذب  
 على الكلام المنفرد محال هذا ما عول عليه ابن الخطيب في كتابه انتهى  
 في استحالة الكذب على الله تعالى واثبات صدقه **والاعتراض**  
 على ما قرروه من وجوه ثلاثة اما اولها فهذا المسلك الذي اورد بوجه جلاله  
 على الصدق مبني على الخبر النفني والكلام النفني وقد ذكرنا في سابقنا  
 ما فيه كفاية فلا نعيد واما ثانياً فبما اناسلنا لكم صحة الكلام النفني  
 والخبر مع اشتغالهما على التحكيم الجامد والتخلف فانهم في هذا المسلك  
 لم يقيموا دلائل فاطحة على ان من لا يجوز في حقه الجهل فانه يستحيل  
 ان يخبر بالخبر النفني على سبيل الكذب وهذه القضية لا علم بالصبر  
 فلا بد من قامة البرهات عليها ليم ما ذكرتم واستدلوا بقولهم ان ذلك بل  
 اطلقتم ان كل من لا يكون عليه الجهل فانه يستحيل ان يخبر بالخبر النفني  
 على سبيل الكذب فلا بد على هذا من اقامة الحجة واما ثالثاً فبما  
 اناسلنا انه تعالى صادق في الخبر النفني لقام بالذات على زعمكم  
 فهذا المانع من ان يكون كاذباً في هذا الكلام المركب من الحروف و  
 الاصوات الذي سمعه وقرأه واذا كان الامر هكذا فيجب ان يكون الله  
 باخباره تعالى التي بلغنا على السنة الوضعية لثابت الكتب المنزلة وهذا  
 نكوا على قايله وشناعه على من نكبه وسبق في هذا من يدنق برأى الزمان  
 بكذب الانبياء والنجار على القول بخلق الخلق في مسئلة الخلق  
 بقوى الله ومشيئته **المسألة الثانية** اعتمد ابن الخطيب و  
 حاصل ما قاله هو انما تعلم بالصبر على ان لينا ان العالم بالشيء يمكن ان يحكم



عليكم صادق وهذه القضية مغلوطة بالصرورة واذا كان الامر  
 هكذا فنقول لو كان الله تعالى كاذبا لكان يلزم ان يكون كذبه قد يثبت  
 كما ان صدقه يجب ان يكون قد يثبت فيجب ان يستحيل العلم على ذلك الكذب  
 لانه قدس وحيد يلزم استحالة ان يجبر بخبر يكون صادقا فيه لان العلم  
 بالضرورة ان الذات الواحدة يستحيل فيها ان يكون كاذبه صادقه  
 في قضية واحدة فاذا لو كان الله تعالى كاذبا لاستحال ان يجبر عن  
 ذلك الشيء بخبر صدق مع كونه عالما بذلك الشيء لكان قد علمنا بالضرورة  
 ان العالم بالشيء يجب ان يحو عنه بخبر صدق فالقول بكونه تعالى كاذبا  
 يرفع هذه القضية فيجلب يكون باطلا **والاعتراض**  
 على ما قاله بتوجيه من اوجه ثلاثة اما اولها فلا هذا المسلك الذي ذكره  
 مغتر على ان الصدق والكذب قايان وانما امران نعمتان وقد مر  
 فتأده او اما ثانيا فهذا معارض الكذب فاننا كما علمنا بالضرورة ان  
 العالم بالشيء عليه ان يجبر عليه حكم صادق فاننا علمنا بالضرورة انه يمكنه  
 ان يجبر عليه حكم كاذب فان لم يزل من القول بالكذب لعدم انتفاء هذا  
 العلم الصروري لم يزل من الصدق لعدم انتفاء هذا العلم الصروري  
 فيقولون بطلان الصدق والكذب القديمين واما ثالثا فبما قلنا  
 امتناع الكذب القديم لانه يؤدى الى الخيال الذي رغبه فجوز وان يكون  
 كاذبا بكذا بحدوث من قبل هذه الحروف والاصوات وهذا يخرج  
 عن الدين **المسلك الثالث** قالوا اخبر الرسول عليه السلام  
 بامتناع الكذب تعالى واستحالة عليه وكل ما احببه الصادق

فهو صدق لا محالة فاذا امتناع الكذب على الله تعالى صدق وقد هذا ما  
 نريد به **والاعتراض** على هذا المسلك انك لو ان  
 صدق الرسول مؤقوت على اظهره المعجزة عليه واظهر المعجزة عليه قام  
 مقام تصديقه بالقول وتصديق الله تعالى اياه اما يذلل على صدقه لو  
 قد نفور وثبت كون الله تعالى صادقا اذ لو جوزنا عليه الكذب لم يكن الرسول  
 صادقا فاذا اصدق الرسول مستبوق بالعلم تصديق الله تعالى واستيفاد  
 منه فلو استغنى بصدق الله من خبر الرسول كان غيرا لكان ذلك مستغنى  
 وهذا باطل فيبطل القول بان خبر الرسول وان على صدق الله تعالى  
 كما يقال ان تصديق الله للشيء باظهار المعجزة عليه لا يتوقف على العلم بكون  
 الله تعالى صادقا لا تصديق الله للشيء عليه السلام مؤقوله انت رسول الله  
 انت رسول جاري مجرى قول الرجل لغيره انت وكيلي وقول الباع لغيره  
 بعث منك واشتريت منك وهذه الصيغ كلها وما جرى مجراها وان كانت لا  
 من جهة اللفظ الا انها انشأت من جهة المعنى والامور الانشائية لا يتطرق  
 اليها صدق ولا كذب لانها بمنزلة الامن والمعنى فاذا انقض هذا القول  
 ان قول الله تعالى للذي انت رسول هو ذال على رسالته سواء قد بان ان الله  
 تعالى صادق في ذلك الامر او غير صادق ومقتضى ان الله تعالى قد بان ان الله  
 صادق فاذا العلم بان يكون الرسول صادقا لا يتوقف على العلم بكونهم  
 تعالى صادقا كما قلنا لاننا نقول هذا فاستد فانا لو سلمنا ان قول الله  
 للرسول عليه السلام انت رسول هو انشا وليس خبرا لكن نقول ان لا موقر  
 الانشائية انما يكون تأثيرها في المعاني الشرعية والاحكام الفقهية



لا في الامور المحققة والخفايق العقلية واذا كان الامر هكذا فنقول  
 ليس في قول الله للرسول عليه السلام انت رسول ما يقضى كونه صادقا  
 لان كونه صادقا امر حقيقي وحكم عقلي والامور الحقيقية لا تختلف باحلا  
 المقررات الشرعية فاذا لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا الا باطرافها  
 المعجزة عليهم الغاية مقام تصديقه بالقول ولولم تعرف كون الله تعالى صادقا  
 للمؤمن جهة الرسول كحكايا لوجه اللزم اليه وتر كحكايقنا عليهم فطبعنا ذكرنا  
 استدلالهم بهذا المستاك على صدق الله تعالى وصدق انه لا طريق الى معرفة صدق  
 الله بالطريق الذي ذكرناه

**الطريق الرابع في مباحث المتعلقة**  
 بالحروف والاصوات اعلم ان المتعلقات بذكر وتو في انما كلامهم في انباء  
 كونه تعالى متصلا بامور تتعلق بالحروف والاصوات ونحن نرى ان  
 نغزدها بنظر وحدها وكلام يخصها تنزيها للصفات الالهية والسمات  
 الربوبية عن الكلام في صفات المحدثات واحكام المحلوقات فلا نرج  
 احدتها بغيرها وقد وعدنا ان نذكر منها الا ما نتمنى كجاءه اليه فنذكر  
 ما يخص الاصوات ثم ما يخص الحروف فلا نجزم ترتيب الكلام فيها على ترتيب  
**الفصل الاول في مباحث المتعلقة بالاصوات**  
 وهي خمسة البحث الاول عن ماهية الصوت اعلم ان الصوت هو مثل الاو  
 المدرك وقد ذكرنا في اول الكتاب ان الصوت لا يمكن تعريفه بشي  
 لكونه من اظهر المدركات وكل شي يذكر في تعريفه وبيان حقيقته فهو على  
 منه فلهذا كان الحق في بيانه حقيقته خطأ وضلا لا من المشككين

من دعه

ومن زعم ان الصوت بيان عن اصطكاك الاحتكام الصلبة وهذا فاسد  
 فان الاصطكاك مباحته قويه والمباحته مغايرة للصوت ومنهم من زعم  
 انه كيفية تجدد من خروج الهوى وهذا خطأ لا من انما اول ولا ثان  
 البتة تعرفنا لما هيته وانما هو استازله الى سبب حله والله وانما ثانيا فلان ما  
 ذكره في تعريف ماهية الصوت هو اخفى بكثير من حقيقة الصوت ومن حق  
 ما يكون تعريفنا لحقيقة الشيء ان يكون اعرف منه ومنهم من قال في حقيقته  
 هو الحق المدرك بحاسة السمع وهذا ايضا فاسد لانه ان كان الغرض من هذا  
 التعريف هو بيان كون الصوت معنى فهذا خطأ لانه يكون دعوى والدعوى  
 على الحد بل تعقل هذه الحقيقة المختصة سواء قدرنا هادانا او صفه او حكا  
 وان كان الغرض من هذا التعريف هو بيان كونه مدركا بحاسة السمع  
 فهذا مظهر لا يحتاج الى بيان وكشف وان كان الغرض بيان حقيقة  
 الصوت فهو اظهر مما ذكره فظهر بما قلناه انه لا حاجة بنا الى تعريف حقيقة  
 الصوت **البحث الثاني في تعريفه** وقد اتفقوا على ان المشككين  
 على انه من قبيل الاعراض وحكي عن ابراهيم النظام ان الصوت من قبيل الاعراض  
 وعندى ان هذا وهم في العقل عنه ولعل سبب الوهم هو ان النظام لما كان  
 مدعيه في الصوت انه لا يدرك الا بوصول الهوى الى حاسة السمع الى السمع الخارج  
 فلما ذهب الى هذا المذهب ظن الناقل من اجل ذلك الى انه يذهب الى ان الصوت  
 جسم وعلى هذا يكون قوله مطا بقول غيره من المشككين في كونه من  
 قبيل الاعراض والذي يدل على بطلان كونه جسما وجوه ثلاثة اولها  
 اننا نعلم بالضرورة ان الاحتكام باقيه ونعلم ان الاصوات غير باقية فيتعلم



ان تكون الاصوات اجساماً واما قلنا ان الاجسام باقية فلان بقا الاجسام  
 منها يعلم بالضرورة واما قلنا ان الاصوات غير باقية فهذا ظاهر ايضاً  
 فاننا تعلم بعد مضي الوقت الثاني من وجودها وهذا يدل على انها غير باقية  
 فثبت بما ذكرنا ان الاصوات ليست من قبيل الاجسام واثانها ان الاصوات  
 لو كانت من قبيل الاجسام وقد ثبت انها جازية واثانها ان الاجسام  
 ادخلنا ايدينا في ظروف قوية مشددة الزور وجشونا فيها اجساماً ماضية  
 وحركناها حركتها باعتماد قوتنا يظهر منه الصوت ان تكون مثلية بالاصوات  
 كما ينبغي ان نقضها بما فواها فلما علمنا انها غير مثلية هذا دل على انه ليس  
 من قبيل الاجسام واثانها ان الاجسام مبدئية لمسا وبصا والاصوات  
 ليست هكذا فثبت ان تكون الاصوات اجساماً **الباب الثالث**  
 في كيفية ادراكه وقد ذهب اكثر المتكلمين الى ان ادراك الصوت اما  
 هو في محله من غير حاجة الى انتقال محله وقد حكى عن ابي اسحق النظام  
 ان الشرط في ادراكنا للصوت انما هو انتقال محله وانه لا يدرك معها  
 لم يوصل الهوى الجاهل له الى سطح السماع **واحد المتكلمين**  
 على ان ادراكه في محله بوجوه اربعة اقول انا اذا سمعنا الصوت فاما  
 نعرف الجهة التي منها اتى فلو كنا انما ندركه بتأدية الهوى الى سمعنا  
 كما ادركنا جهته التي منها وصل اليها ولما ثبت تأيينها وبين ما بين الجهات  
 دل على انه انما يدرك في محله لا ترى ان الملموس لما لم يدركه الاحال  
 واصله اليها لم يفرق اللاس من اي جهة جاءه واثانها ان الانسان قد  
 يسمع كلام غيره وان حال بينهما الجدار فلو كان الصوت لا يدرك الا بالانتقال

محله

محله لما ادركنا الصوت مع حيلولة الجدار وهذا يدل على ان الصوت ينتقل  
 في ادراكه انتقال محله كما ذكرنا واثانها ان الجاهل للصوت لا يتلوها  
 ان يكون كلى واخذ من اجزاء الهوى او مجموعها والاول باطل لانه يستلزم  
 ان الانسان اذا تكلم بكلام يسمعه السامع من ارض منسية عند وصول  
 كلى واخذ من اجزاء الهوى الى سماعه وهذا محال والثاني باطل ايضا لانه  
 يستلزم الاتساع كلام الانسان الواحد بوجه واحد والاتساع واحد  
 لان ذلك الجاهل هو مجموع اجزاء الهوى ولا يمكن ان تصل بكليتها بوجه واحد  
 الا الى سماع واحد فاذا جمل هذان القسمان بطل ان يكون الشرط في ادراك  
 الصوت انتقال محله واثانها ان الصوت قد ثبت انه غير باقى فلو كان لا  
 يدرك الا بالانتقال فمحله بالهوى الى السماع لوجب ان يكون باقياً والادراك  
 اصلاً وهذا محال فثبت بهذه الوجوه ان الصوت لا يشترط في ادراكه  
 انتقال محله **واحد النظام** بوجوه ثلاثة اقول انا انما اذا  
 همت في سماع جهة التي تسمع منها الكلام اعانت على ادراكه وقوي الادراك  
 لاجلها ومقوت في خلاف جهته لم تستمع على ذلك الجهة فلو لا ان انتقال محله  
 شرط في ادراكه والامساك وجهه فيه هذه القضية واثانها ان الصوت  
 له ادراك بحيث هو مزدوج انتقال محله لكان يلزم الا يثبت البعد في تقدير  
 ادراكه ولما كان حاله في الادراك مع البعد كما له مع القرب فلما علمنا  
 التماثل بين الجاهل دل على ان انتقال محله شرط ولهذا وقع التماثل  
 في القرب والبعث واثانها انا اذا ادركنا انساناً من المكان البعيد  
 يصرخ السامع على الجح فاثانها هذا الصرخه قبل سماع الصوت ولا يدرك



الصوت الابعدي مضي او قات كثيره وهذا يدل على انتقاله **والبحث الرابع**  
 ما ذهب اليه المتكلمون وما ذكره النظام امر محتمل يمكن الرجوع فيه الى  
 استبايحارضة فلهذا كان الاول ما ذكره **الببحث الرابع**  
**في سبب** والمستهور من مذهب الفلاسفة ان سبب الصوت هو  
 الحركة ودليلهم على ذلك امران احدهما ان طين الطشت ينقطع عند  
 تسكينه على طرفه واخره فلو لا حاجة الصوت الى الحركة والاما الفقيه  
 طنبينه عند سكونه وتاينهما انما يرى الصوت يتجدد بتجدد الحركة الخارجة  
 من الحلق وتنفذ على حسبها في الطول والقصر والبطء والسرعة وهذا  
 يدل على انما سبب فيه **واما** الاشعرية فزعوا ان القول بتوليد  
 الصوت عن الاعتماد والحركة باطل وان الامور المتولدة كقوى الفعل  
 الى اسفل وعينه لاحصيه له وانما هي فعال ابتدائه اجري الله خلقها  
 عقيب هذه الاسباب بالعادة من حيثته وانه لا يعلق لها بهذه الاسباب  
 من حيث الوجود والتاثير والكلام عليهم في المنولات تستقصيه في  
 خلق الخلق عيشته ابع وعونه **واما** المعتزلة فالمقول عليهم ان  
 الصوت متولد عن الاعتماد بشرط الفكة وهي عندهم عبارة عن حركات متواليه  
 او حركات يعل الشكون بينهما بين حتمين متليين ودليلهم على هذا امران  
 الصوت لما دار على الاعتماد وجودا او عديما وقف عليه وحبل يكون  
 هو المتورفيه ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من شرط الحركة في وجود الصوت  
 وهذا هو المحكي عن الشيخ الى على وقال ابو حاتم ان الاعتماد هو المتورق في الصوت  
 ولا يحتاج الى الحركة وعنده في ذلك امران احدهما ان الصوت واقف على

(الاعتماد)

الاعتماد في وجوده وعديمه فلا حاجة بنا الى اشتراط وجوده بما ذكره لا  
 دلالة عليهم وتاينهما انما لو سلمنا انه لا بد من الحركة في وجود الصوت ف  
 يحتاج اليها في توليد الاعتماد للصوت لافي الصوت نفسه كان عموما •  
**والبحث الخامس** ان هذه الامور محتملة فان الصوت حاصل عقيب الاعتماد  
 والحركة يمكن ان يكون الاعتماد سببا والحركة شرطا ويجعل عكس هذا  
 فلا حرم توقفه وليس التوقف في مثل هذه الامور المحتملة بطر مخالفا في  
 القواعد البدييه والاصول العليه **الببحث الخامس**  
 في بقائه اتفق المتكلمون على ان الاصوات كلها غير باقية وعندهم في  
 ذلك امران احدهما ان اذا قلنا نبدأ او نبدأ فلو بقيت هذه الحروف لم يجر  
 كل واحد منها مع صاحبه فلم ينعكس الجمله بان تستمع نبدأ او لي من يردا او لا  
 وغير ذلك من سائر المقالب فلما سمعنا على هذه الصفة المخصوصة دل على  
 انها غير باقية • وتاينهما ان تعلم ان التا والطا وغيرها من الحروف  
 الصامته يستحيل استمرارها في الازمنة فثبت ما ذكرنا ان الاصوات كلها  
 غير باقية • وقد زعم جمع من الكراميه ان الاصوات كلها باقية وان ادركها  
 مشروط بجا لحدوثها وهذا قاسم لامرين اما اولاه ان الصوت لا يمكن  
 معقول حقيقته الا بالادراك فاقبانه من غير ان يكون مبدءا اطلاق  
 لما هيته وهذا محال واما ثانيا فلا بد ان يكون في حال وجوده لا يستمر  
 ادراكه في حال بقائه كما يرا في الحركات من الطيغوم والالوان فبطل  
 ما قالوه **واعلم** ان الاعراض عند المعتزلة بالامساك الى كونها باقية  
 وغير باقية على ثلاثة اقسام • فالعشر الاول منها باق لذاته ولا



يقتضي بعد وجوده الاطرؤضه وهذه الحروف والاولان والاكوان الطبعوم  
 وغيرهما من الامور الباقية والقسم الثاني يقتضي لذاته ولا يحتاج في عدمه  
 الى مؤثر وهذا الحروف الاصوات والالام والادوات والتهوات وغيرها  
 والقسم الثالث ما يستعمل عليه البقا لذاته ولكنه يجوز عليه البقا بآثاره  
 غيرهم وهذا الحروف البقا بآثاره فانه غير باق لذاته ولكنه يبقى لمقارنه الرطوبة  
 لا غير فالاعراض عنهم على هذه الاقسام الثلاثة **واما الاشعر**  
 فزعموا ان الاعراض كلها تستعمل لذاتها وانه لا يجوز البقا على غيرها  
 هذا هو الكلام في الامور المتعلقة بالاصوات **القسم الثاني**  
 في المباحث المتعلقة بالحروف اعلم ان الحروف مبدرة كنه ولا حاجة بنا  
 الى ايراد شي من تعريف حقايقها وقد زعمنا ان الحروف مقسمة الى  
 التعريف وذكر في حدة الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت  
 اخر مثله في الحقيقة والحق بل يميز في المستمع وهذه التعريفات خطا لوجهين  
 اما اول ذلك ان الحرف هو صوت مخصوص بكيفية محدودة فكذلك ان  
 الصوت في نفسه لا يحتاج الى تعريف هكذا الحرف ايضا هو اما ثانيا فلا  
 الصوت تعرض له هذه الهيئات من الطول والقصر والحقة والقلبية  
 بها عن صوت اخر مثله وليس من قبل الحروف فبطل ما قاله ان شيئا  
 وصح ان الصوت لا يميز الى تعريف فاذا عرفت هذا فنقول الكلام  
 في الحروف واسع ولكننا نذكر ما تيسر الحاجة اليه فاهنا فنذكر ما يخص  
 مقنن ذاتها وما يخص مركباتها ففيه كفاية بما نريد هذه نظرات  
**النظر الاول** فيما يختص بالحروف ذات وفيه مباحث **الاول**

فخصر

فخصر هذه الحروف واعلم ان خصرها في عدم معين لا سبيل اليه بل لا فاعلم  
 فبطل في المعنى ودرجوت اخر غير هذه الموجودة في الاستعمال في الالاسنة  
 والعبرة الا لاهية لا تقصر عن مثل هذا نغم مثل يقول ان اجناس الحروف  
 متناهية او يقول انها غير متناهية فيه احتمالك ومن المتكلمين من زعم ان  
 اجناسها متناهية ومختصر ومنهم من زعم انها غير متناهية والاستدلال على  
 واحد من المذهبين موصفة كتب الكلام فلا يلحق بكتابتنا الاكثر من هذه  
 الامور **والمختار** عندنا ان كلا الامرين يجوز والقطع باحدهما  
 يحتمل الاستدلال فالاول الى الوقوف **المبحث الثاني** في معاني  
 الحروف في الصوت ذهب ابو هاشم الى ان الحرف عين مغاير للصوت وان  
 الحرف صوت مختص وذو معنى ابو علي الى ان الحرف عين للصوت وان الحرف  
 باق والصوت لا يبق **والمختار** هو الاول ويذكر عليه امران اما  
 اولهما فلان الحرف لو كان اسما معبرا للصوت كان غم لصح انفصال احدهما  
 عن الآخر فكذلك يلزم ان توجد هذه الاصوات المقطعة ولا توجد الحروف  
 او تكون هذه الحروف موجودة من دون وجود هذه الاصوات المقطعة اذ  
 لا وجه يعقل في وجود تلك الامور بينهما فلما علمنا ان انفصال احدهما عن  
 الآخر وجب ان يكون المقعول من الحرف هو نفس الصوت على هذه الكيفية  
 المحصورة واما ثانيا فلانه لا طريق الى معاني الحروف الصوت كما زعمه  
 الا لا يراك ونحن لا نحسن الا نفس هذه الكيفية فلو كان الحرف مازا بنا  
 على الصوت معانيه له لوجب خلافا على الادراك كما يعلم اختلاف الحروف  
 المتعارفين على الادراك فلما لم يعلم ذلك وجب ان يكون الحرف هو نفس الصوت

هذه



من غير شيء واداءه وهذا هو المطلوب **الباب الثالث** في قسم  
 الحروف المعززة واعلم انها في عرضنا منسوبة الى قسمين مهمة ومستقلة  
 فالسنة الاولى منها مستقلة وهي الحروف المعززة المستقلة التي هي على  
 نوعين صريحة وغير صريحة فالصريحة هي الحروف العربية وهي تسعة عشر  
 حرفاً وغير الصريحة نحو الهمزة التي تكون بين يمين واليمين التي كالشين  
 والسين التي كالجيم فان هذه الحروف واما ما ساكها لم يثبت صراحة كالتي قلنا  
 واما هي ممتزجة من حرفين كما ذكرنا وهي مستقلة في القرآن نحو في السنة الفصحى  
 ومقرؤها في السبعة واما المهملة فهي التي لا توجد في القرآن ولا تستعمل  
 في السنة المشتملة وهذا نحو الطاء اللينة كالنار والباء التي كالنار  
 والحروف المعززة تقسم الى اربعة اصناف اولها كالحجر والهمس  
 والسنه والرخاوه والاطباق والافتتاح والصغير والاضحىات وفيما  
 ذكرناه وقا بالعرض الذي اوردناه وموضع الاستقصا كتب اللغه  
**الباب الرابع** في تماثلها واختلافها ونصاها اعلم ان هذه الحروف  
 المعززة مشتملة على المتماثل والمختلف والمتضاد فاما اشتغالها على المتماثل  
 فهو ظاهر فيها وهذا نحو الحرفين اذا كانا من جنس واحد كاللامين وال  
 الميمين وغيرهما متى كانا من جنس واحد فلا اشكال في تماثلهما واما  
 اشتغالها على المختلف فهو ظاهر ايضاً ايضاً وهذا كالخرفين اذا كانا من جنس  
 مختلفين كاللام والميم والنون والعين وغيرهما فاختلاف هذه الحرفين  
 معلوم بالضرورة على المستمع واما اشتغالها على المتضاد فقد وقع فيه  
 بين المتضادين منهم من قطع على تضاد المختلف منها وهذا هو الحرفين

او على

اي على وايهما شئت والي القسم ومنهم من قطع بعدم التضاد فيها وهذا هو  
 الذي ذهب اليه قاضي القضاة وغيره وهذا هو الذي يحكي عن الشيخ ابي  
 عبد الله وهذا هو المختار لان الاحتمال قائم والمقاطع باحدهما يتجمل  
 فلهذا كان الاولى هو الوقت فهذا هو الكلام فيما يخص باحدهما الحروف  
 المعززة **النظر الثاني في تعلق المركبات**  
 واعلم ان الكلام في المركبات واسع ولكنا ذكرنا ما يليق بقصد هذا الكلام  
 والنظر اثنان يكون في كسبه تركيبها او في كسبه هذا ان يثنان كما ترى  
**الباب الاول** في كسبه تركيبها وفيه مرتبتان احدهما في المجرد والثاني  
 في المزيج **المرتبة الاولى** في المجرد وهي على ثلاثة اوجه الوجه الاول  
 الاول الثلاثي وهو اعدل المركبات لان التناهيات ناقصة وما فوق الثلاث  
 زاد عليها الوجه الثاني الرباعي وهذا نحو قولنا جعفر ذرير  
 الوجه الثالث الخامس وهذا نحو قولنا حجر ذرير وقطع **المرتبة الثانية**  
 الحزب وهذا نحو حاتم وكتاب فهذا هو الكلام فيما يتعلق بكسبه تركيبها  
**الباب الثاني** في كسبه تركيبها وهي منقسمة باعتبار تركيبها الى  
 المتلايم والمتماثل فاما كان من الحروف سهلاً في خرجها عندنا في ذوقه  
 فهذا هو المتلايم وسأله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءً ويا تماء  
 اقلعي وفيض الماء وما كان من هذه الحروف فمتر الحزب صعب التلطف  
 به فلهذا سألنا فيهم المتخفف اسم شرف هذا متناهي يصعب المطبق بها  
 فلهذا سألنا ذكره من الامور المتعلقة بالاصوات والحروف والمركبات



يؤدبونها في كتبهم مستعززة مستوثة وقد جمعناها هاهنا فاما الكلام  
 في لاوصاف الفعلية الجارية على ذاته باعتبار افعالها تعالى فيقولنا  
 نأزق ومنعم ومنفضل وجواد وكريم فستباح استنباطها في الباب  
 الرابع عند الكلام في استباحه تعالى وقد استبحر الكلام على الباب الثاني  
 في اثبات الصفات الفعلية وتبديع الان في شرح الصفات لثبوتها  
 مستعينين بالله ابرياء من الخلق والقوة الالهية

### الباب الثالث في ثبوت الصفات السلبية

اعلم ان الاحكام المصفاة الى ذاته تعالى منقسمة الى ثبوتية وسلبية  
 فالثبوتية منقسمة ايضا في ثبوتها الى ذاتية كالقدسية والعالمية وغيرها  
 من الصفات الذاتية والى فعلية كالتردية والكارهية وغيرها من  
 الصفات الفعلية وقد شرحنا ما يتعلق بالصفات الثبوتية وقررناه  
 بانتم تقررون ونحن الان نصل القول في شرح الاحكام السلبية التي يجب تقرر  
 ذاتها عنها كالخساسة والعقوبة وتوابعهما ونفي الوثاق ونافي فيه بكلام

### القول في تزييد ذاته عز مشا الخساسة

والاعراض وقبل الخوض في مقاصد الباب والكشف عن حقايقه نذكر  
 خلافا للناس واضطرابهم في اقوالهم في التشبيه فنقول اما المزهة  
 فالذي ذهب اليه ابيه الزبدية واجماهير من المعتزلة الصرية والجدائيه  
 ومحققوا الاستعجالية والمرجيه الحالفه وجميع فرق الخوارج ان الله تعالى

ليس

ليس بحسم ولا عرض ولا يجوز عليه شيء من توابع الاحتمام والاعراض من  
 الحركة والسكون والكون في الاماكن والانتقال والحلول والبروز  
 بكونه شاملا في ذاته • واما المشبهه فتدخلكي نقلة المفا لان عموم  
 اقاويل منطوية ومخبر في حكاية اقوالهم في التشبيه على مزاياها

**المرتببة الاولى** حكى ابو القاسم الجني في مفا لانه عن اكثر الحشوية  
 وعن مقاتل بن سليمان وداود الحواري ان الله تعالى حسم وانهم حرم  
 وله جوارح من يد ورجل وراس ولسان وقالوا مع ذلك بانه لا يشبه  
 الاشياء وزعم الحواري انه اخوف من هذه الصدور وانه مقبض فيها

عبداء لك **المرتببة الثانية** حكى ابو القاسم ايضا عن عظام من  
 الحسم وجميع فرق الثاوية ان الله تعالى حسم دوا ابعاد وله قدس من  
 المقادير وحكي الجاحظ عن ابراهيم النظام ان مشا ما قال في التشبيه في  
 شتم واخذة باقا وبلخسه عزم في اجزها على ان الله تعالى مشر بعينه

متممعه اشبار وزعم ان ذاته تعالى متناهية لا ينجسها **المرتببة الثالثة**  
 حكى ابو القاسم الكعبي عن طوايف من المشبهه ان الله تعالى في مكان دون  
 مكان وانه يجوز عليه النزول والارتفاع وزعم ان كلام الله فوق  
 العرش وليس حاصلا في مكان

**المرتببة الرابعة** حكى هو عن  
 اقسام ان الله حسم وليس طويلا ولا عريضا ولا يجوز عليه ما يجوز على الاجزا

من الانتقال والقصور في الاماكن وانما يشبهه حتما لانه مشتمل بذاته  
 فهذه اقوال اهل القبلة في التشبيه فتعالى الله عن تحف مقالهم وتنبع  
 جعلهم ولو لان الله تعالى حكى اهل اهل الزيد في كتابه الكريم لما استعنا



اراد اكثر هذه المقالات ولما كان ينبغي تبيينها عن مثل هذه الامور  
 التوكيد والمذهب المحققه **فاد انقروا** هذه القاعدة فاعلم  
 ان مقصودنا يحصل بابر اداله على انه تعالى ليس بجهنم ثم ذكر انه يحل  
 عليه الاعضا والجوارح ثم تنبئه بذكر ما يستحيل عليهم من افعال الجنة و  
 العرضية ثم نذكر الكلام على شبههم العقلية والسبعية والاحترام اشقل  
 الكلام في الباب على فضول اترعه **الفصل الاول في اقامة**  
 الدلالة على انه تعالى يستحيل عليه الجنة **اعلم ان الادلة المستعملة في**  
 هذه المسئلة نوعان احدها معتد والآخر غير معتد ونحن نؤثر في ما يرد  
 المتكلمون من النوعين جميعا بقوت انه **فاما النوع الاول**  
 فالمعتد فيه مسائل **المسألة الاولى** حجة الشيخ اي الحسين ونقرر  
 ما قاله هو ان القول بكونه تعالى حتما يودي الى الخال في ما يودي الى الخال  
 فهو محال فالقول بكونه تعالى حتما محال **واما قلنا بان القول بكونه**  
 تعالى حتما يودي الى الخال فلانه تعالى لو كان حتما لكان مما تلا هذه  
 الاحتمام لان المعقول في الاحتمام هو نفس هذه الاجرام والمعقول من  
 الحرم هو شغل الجهة فان شغل الجهة هو الامتلاء في معقول حقيقة كونها اجراما  
 فان من لا يمكنه يعقل شغل الجهة لا يمكنه معقول حقيقة الجهة منية ويعد  
 عليه فهم ما هيئتها الاله **قادر** هذا الحكم وهو شغل الجهة كاشف عن حقيقة  
 الجرمية وانها متناهية في الاحتمام ولا ينفك عنها جهنم واخذ محال **لا ينفك**  
 ان شغل الجهة ليس هو معقول الحرم ولا هو نفس حقيقة حتى ينز ما ذكرتم  
 واما هو حكم من حكم الاجرام وتابع لها واذ كان الامر هكذا انا ان  
 يكون الحكم الواحد تابعا للاجرام للحقايق المختلفة فبطل دلالته على كونها متناهية

لا

لانقول ان هذا الحكم اعني شغل الجهة وان لم يكن هو نفس حقيقة كونها  
 اجراما لانه لا يمكن معقول حقيقة كونها اجراما من دونه ويتردد على  
 كل ما قل فهم كونها اجراما من دونه واذ كان الامر هكذا انا ان هذا  
 الحكم كاشفا عن حقيقة كونها اجراما فيجب اشتراكها فيه وهذا  
 هو مطلوبنا فنثبت ان الله لو كان حتما لكان من ما كرهه الاجرام وحسين  
 يلزم من هذا الخلل لان احدها ان يكون تعالى محدثا لا نافذ في زمانها  
 سبق كون هذه الاجرام حادثة ويستحيل قدمه وتاينهما ان يكون هي  
 قديمة ويستحيل جودها وكلاهما محال فنثبت انه تعالى لو كان حتما  
 لا يذلي الى المحال وانها قلنا ان كل ما يورث الى المحال فهو محال فهذا  
 معلوم بالضرورة لانه لو كان محصيا لم يكن مؤدرا الى المحال فبطل  
 ان يكون تعالى حتما **المسألة الثانية** لو كان تعالى حتما  
 لاستحال ان يكون قادرا على هذا محال فالقول بكونه تعالى حتما محال  
 ايضا واما قلنا انه تعالى لو كان حتما لاستحال ان يكون قادرا على  
 فلانه لو كان على هذه الصفة لم يكن حتما لكان لا ينفك او اما ان يكون  
 عليها لكونه حتما او لا متحارج عن كون حتما والاول باطل لانه لو  
 كان قادرا على عالمه حسيته الزم في جميع الاحتمام ان تكون على هذه الصفات  
 وهذا محال فبطل ان يكون مستحقا لكونه حتما والمتاخر باطل ايضا لانه  
 لا يخلو حاله اما ان يكون فاعلا او علة ومحال ان يكون علة لان العلة لا  
 حقيقة لها ولا تبوت وان كان فاعلا فذلك انما علة لا يخلو حاله اما ان  
 يكون هو الله تعالى او غيره ومحال ان يكون هو غير الله اذ لا قديم سواء  
 في الاول فيجعل على هذه الصفات ومحال ان يكون هو الله تعالى لانه كان



يلزم الايجل نفسه على هذه الصفات الاربعة ان يكون قادرا عالما فاعلم  
 الى البرزخ لانه لا يكون قادرا عالما حتى يحفل بنفسه عليها ولا يمكن ان  
 يحفل بنفسه عليها الا بعد ثبوتها له فينوبف احدهما على الاخر وهذا محال  
 فمطل ان يكون تعالى حسيبا **المسك الثالث** لو كان تعالى  
 لما كان قادرا على خلق الاحياء لكنه قد ثبت كونه قادرا على خلقها فيطرد  
 ان يكون تعالى حسيبا وانما قلنا انه تعالى لو كان حسيبا لاستحال قدرته  
 على خلق الاحياء فلانه لو قدره عليها مع كونه حسيبا لكانت قدرته  
 عليها لا يخلو حالها اما ان تكون واجبه او جارية ومحال ان تكون واجبه  
 لانه لو كانت واجبه لم يكن استناد وجوبها الا الى الذات فكان يلزم  
 انصاف جميع الاحياء بهذه الصفة وكان يلزم وجود جميع الاحياء من  
 جهتها وهذا محال وان كانت جارية فلا حلو اما ان يكون صبرا ورعا عن  
 فاعل او غله وكلها باطله لما ذكرناه في المسالك الذي قبله فمطل ان يكون  
 تعالى حسيبا **المسك الرابع** لو كان الله تعالى حسيبا لكان  
 مؤكنا من اجزاء لان حقيقة الجسم هو الطويل والعرض والعمق وهذا  
 لا يعقل الا في المركب من الطويل والعرض والعمق ولو كان مركبا من اجزاء  
 لكانت حقيقته مفترقة الى كل واحد من تلك الاجزاء في ثبوتها فيكون  
 وجوده ممكنا لا نال معنى الممتنع الا ما كان مفترقا الى غيره على وجه  
 لا يمتنع وجوده من ذلك الغير فلو كان مركبا لكان وجوده ممكنا  
 لما ذكرناه وقد قدرونا في ما سلف انه تعالى واحبا للوجود فيستحيل ان يكون  
 تعالى حسيبا فهذه هي البراهين المعتدلة على استحالة الحسيبة على الله تعالى  
**القول الثاني في ذكر المسائل العاشر**

مردود

**الاول**

فذكر منها ثلاثة **الاول** طريقه ذكرها اصحاب ابي هاشم ونسبها  
 عن ابي الجوارح عن كمالها مما ناله ودليل ما نيلها مما نالها تلبس على المذكر  
 عند ادراكها اذ كانت مشتركة في الشكل والهيئة ولا وجه لهذا التلبس  
 الا التماثل والادراك انما يتعلق بالشي على احضل وصافيه ولو كان الله  
 تعالى جوهرا او مؤكنا من جواهر مع انه قادر على ان ياتى الجواهر ليس  
 على هذه الصفة للزم ان يكون مثلا لها ومخالفا وهذا يقتضي حصول التقييد  
 في ذات واحد وان محال فمطل ان يكون تعالى في صفة الجواهر والاحياء  
**الاعتراض** على هذه الطريقة ما ذكره الشيخ ابو الحسين ومحل  
 كلامه عليهم هو اننا نقول لهم ما يعنون بقولكم ان الجواهر كلها متماثلة  
 فان اذادوا انها مشتركة في صفة ذاتية قلنا هذا مسلم ولكن هذا مانع  
 من ان تكون مشتركة للعقدم تعالى في صفة ذاتية ومخالفة له في صفة ذاتية  
 اخرى وان اذادوا انه يجب اشتراكها في صفة ذاتية وحكم ذاتي قلنا  
 انه ليس يمكن في تقرير هذا الامثل اشتراكها في الصفة التي يتناولها  
 الادراك بل لا بد من دليل اخر يدل على انها اذا اشترك في هذه الصفة  
 التي تتناولها الادراك وحب اشتراكها في جميع الصفات الذاتية لانه لا  
 يتنع في العقل ان يشترك ذاتان في صفة ذاتية ويقتضي في صفة اخرى  
 واذ امكن الامر هكذا اذ ان يشاركها القديم تعالى في كونها جواهر  
 واحبا لما ويقاد فيها في القادريه والعالميه فيكون قادرا عالما فاعلم  
 كائنا ان الله يلزم على هذا ان تكون متماثلة مختلفة لا اشتراكها  
 في صفة ذاتية واقترانها في صفة اخرى ذاتية وهذا محال لا نقول



انما لم تتماثل من الوجه الذي اختلفت فيه بل تماثلت من وجه واحد واختلفت  
 من وجه آخر وهذا لا مانع منه وانما المتحال ان يكون تماثلها واختلافها  
 من وجه واحد فبطل تعويلهم على هذه الطريقة **المسألة الأولى**  
 الثاني ذكره قاضي القضاة في كتابه المسمى ومحمول كلامه هو انه  
 تعالى لو كان حتماً لكان قادراً بالقدره ولو كان قادراً بالقدرة  
 لما صح منه فعل الاحتمام وقد صح منه تعالى فعلها فبطل ان يكون الله تعالى  
 حتماً وانما قلنا انه تعالى لو كان حتماً لكان قادراً بالقدرة ولا نه  
 قد حصل قادراً مع جواز الابدان بالقدرة والحال واحد والشرط واحد  
 فلا بد من امر ومخصص وليس ذلك الا بالقدرة ولانه لو لم يكن الواحد  
 متما قادراً بالقدرة لكان قادراً بالعاجل وهذا محال لئلا القادريه  
 لا تتعلق بالفاعل فتثبت انه تعالى لو كان حتماً لكان قادراً بالقدرة  
 وانما قلنا ان العباد بالقدرة لا يحصل منه فعل الاحتمام وينتقد عليه  
 ايجادها فلانه لو صح منه تعالى لمكان القدره لصح متاصالان القدره  
 ان كانت في انفسها مختلفه ففقدوا انها مخيرة منجاسته ومعنى انضمامها  
 في العدد هو ان الواحد لا يمكنه ان يفعل بالقدرة الواحد في الوقت الواحد  
 في المحل الواحد من الجنس الواحد اكثر من معدود واحد ومعنى  
 اختصاصها في الجنس هو ان الواحد منها لا يمكنه ان يفعل بالقدرة اكثر من  
 هذه المقدرة وان العشرة فلو كان الجسم من مقدورات القدرة لما قد  
 منها ففعله بما فيها من القدرة ونحو يعلم بالضرورة استحالته من جهة  
 لولا ذلك والالتفات من الواحد منا ان يعمل اموالاً وبنيين وانما قلنا

ان فعل

ان فعل الجسم قد صح منه تعالى فلانا قد بينا انه لا فاعل لهذه الاحتمام  
 الا الله وابطلنا قول المفسر منه فبطل ان يكون الله تعالى حتماً **والاعراض**  
 على هذه الطريقة ما ذكره الشيخ ابو الحسن وحاصل ما قاله عليهم السلام  
 تحذف اكثر فصلاً به اي مانع ان يثبت هناك قدره لتقديم تعالى مخالفة  
 لهذه القدرة بفتح بها فعل الجسم ويصح بها الاختراع واذ كان لا مانع من هذا  
 بطل ما قلناه من كفاية ان القدرة وان اختلفت فابها مشتركة في  
 كونها قدره اذ لو صح بترك القدرة ففعل الاحتمام وفعل الاختراع لصح بهذه القدرة  
 القدرة ايضا لاننا نقول هذا فاسد لا من بين اماق لا فلان كونها قدره  
 ليس بمتغير فيكون شاملاً لها وانما هو استمرارية كقولنا كون في الالوه  
 وانما هي حقائق مختلفة في انفسها واما ثانياً فلان المعنى يكونها قدره  
 هو امر يصح به الفعل وصحة الفعل لا يجوز ان تكون علة في استحالة الفعل  
 بها لانها تنبسطان فلا يكون احداهما علة للآخر فبطل ما قالوه وصح انه  
 لا يمنع ان يكون في الغايه قدره يصح بها فعل الاحتمام **المسألة**  
**الثالثة** ذكره قاضي القضاة وهو ان الله تعالى لو كان حتماً لكان قادراً  
 بالقدرة ولو كان قادراً بالقدرة لكان لا يصح منه الفعل لا بما شأه وفعل  
 ان الله تعالى يفعل الامتعال العظيم في المشارق والمغارب في حاله  
 واحده ولا يصح ان يقال انه مبثوث في جميع الاقطار لان الاحتمام بالبدن  
 يتحصل فيها ان تكون قادريه عالمه لصح ان هذه الافعال من فعل من  
 يستغنى عن المماشه وهو القادر الذي ليس بحتم وهو الله تعالى  
**والاعراض** على ما قالوه في هذا المتكلم بما قد ذكرناه في المسائل التي



قبله قال الشيخ أبو الحسين وهذا الذي كرهه مبني على انه لا يجوز  
اثبات قدرته بجمع بها الاختراع في العايب وقد فرزنا انه لا مانع من هذا  
مطلق ما ذكره في هذا المسألة لانه تعالى ليس بجمع فاذ المعنى  
ما ذكرناه من الآية  
**الفصل الثاني في استحالة الاعضاء على الله**  
فنقول اتقوا لغزوه من الزبدية وشيوخ الغزله وسائر الفرق الذين  
لا يقولون بالتجسيم على ان الله تعالى نتجلى عليه الاعضاء من اليد والوجه  
والعين وغيرها وذهبوا بحجته من الحشوية وغيرهم الى ان الله تعالى  
اعضاء هي اجسام نحو اليد والوجه والعرف الشاق وغيرها وزعمت  
الاستغربة والكلاية الى ان ما في القرآن من اليد والوجه صفات لله تعالى  
قدية فابيه يدانه ويسمونها الصفات الخيرية معنى انه دل عليها الاحكام  
من الله تعالى بها وليس له يد ولا وجه وزعمت الكراميه ان الاعضاء  
التي وردت في القرآن كاليد والوجه والعين لا يعرف معناها ولا يكون الاطلا  
عليه بل يجب ان يكون العلم بحقيقتها موكلا الى الله استأثر بعلمه ونحن  
نقر على كل واحد من هذه الفرق كلاما يخصه في بطلان مقالاتهم فلا حرج  
ذكرنا الكلام عليهم على ثلاث مراتب **المرتبة الاولى** في بطلان مقالة  
الحشوية القائلين بالاعضاء على الحقيقة وادليلنا على فساده مقالاتهم وهو  
ثلاثة اما اولها قد مرنا لانه على ابطال قولهم في التجسيم سطوة قولهم  
في الاعضاء لان الاعضاء هي بغض الاجسام واما ثانيا فلانه تعالى واحد  
على الحقيقة من كل وجه فلو كان له اعضاء لم يكن واحدا على الحقيقة

وهذا محال

وهذا محال واما ثالثا فلا نفهم اذا قالوا بهذه الاعضاء فليس محالها  
اما ان يثبتوا هذه الاعضاء وغيرها من سائر الاعضاء التي لم يرد بها الشرع  
او لا يثبتوا الا هذه الاعضاء التي ورد بها الشرع فان قالوا بالاول فهو محال  
لانه لا دليل على اثبات شئ سوى هذه الاعضاء في القرآن أصلا وان  
قالوا بالثاني فهو محال ايضا لانهم اذا لم يثبتوا الا هذه الاعضاء التي ورد  
بها الشرع سبحانه يثبتوا له تعالى ايديا ورجلا ورجلا وساقا وجناحين  
غيرها من سائر الاعضاء من الظهر والبطن والراس والقدم فيلزمهم على  
هذا ان يثبتوا له تعالى صورة في ساق عليم جنب وعلى الجنب وجه من  
دون راس وعلى ذلك الجنب ايدي كتفيه وعلى وجهه اذنين كثيرين  
من غير ايدي وحاجب وجهه ومفك كانت صورته هكذا لم تر العينون الفخ  
ولا استج من هذه الصورة فكان يلزم ان يكون صورة الادمي احسن واجمل  
حالا منه تعالى الله عن شبيه هذه المقالة وفتح هذه الصلابة على اكبر  
**المرتبة الثانية** في بطلان قول الحشوية والكلاية بان  
هذه الايمان التي وردت في القرآن اياها صفات قديمة هذا انه تعالى والمعمدين  
في بطلان مقالاتهم مسالك ثلاثة **المسلك الاول** ذكره الخوازمي  
وتعبر بما قاله هذان هذه الصفات التي اثبتوها لله تعالى بعبارة الاعضاء  
ليست معلومة بعينها ولا يدق لهم ايها وما ليس معلوما بنفسه ولا يدق لهم  
من جهة العقل ولا من جهة السمع لان تصويره بفتح باب كل جهه له كافر زائد  
من قبل فبطل الغل بهذه الصفات الخبرية التي زعموها لا يقال ولم  
زعم انه لا يعرف له هذه الصفات من جهة السمع وقد زعمت الايمان



وزاد بها الثبات في اثبات اليد والوجه والعين وغيرها فاذا لم يكن  
 حملها على ظاهرها لان ظاهرها معنى التشبيه وجب حملها على ان الخار  
 بها صفات الله تعالى لا تتخلل عن القايده لاننا نقول ان دلالة هذه  
 الاية على ما تدل عليه لا تتخلل من وجهين اما ان تكون بطريق الحقيقة واما  
 ان تكون بطريق المجاز وحقيقتهما معنى التشبيه فبطل حملها عليها ومجازها  
 يشهد لما تأولنا عليها وليس فيها عرق لغوي ولا اصطلاح شرعي فحمل  
 عليها قاطنا المعاني التي حملتها عليها فليس يشهد لها حقيقة اللغة  
 ولا مجازها ولا عذف اللغة ولا اصطلاح الشرع فبطل حملها عليها فهذا  
 المختصر ما ذكره الخوارزمي في المعتمد **المسلك الثاني**  
 لو حملنا هذه الايات على معاني لا يدل عليها وضع اللغة بحقيقة ولا مجاز  
 ولا يشهد لها عرف اللغة ولا الشرع للزم على هذا تجويل معنى الثبات  
 وابطال احكام الشريعة ويستدرك علينا بطريق العلم بزيادة الله تعالى في  
 ما حاط بنا به فنجوز ان يرد بخلق الله غير ما يدل عليه حقيقة اللغة ومجازها  
 وهذا يقع بانها من الجمال العظيم وبوجه الى هذا بانها طينة وحجر حلال  
 لا صل لهم به في تعريف ظواهر التورية وابطال نصوصها وهذا باطل  
 قطعاً وقيماً لا يقال ان الباطنية حملت المعاني لقران وظواهر الشريعة  
 على ما لا يشهد له عقل ولا نقل ولا احتمال اللغة في حقيقة ولا مجاز ولهذا  
 وجب القول بطلانها لاننا نقول **والفهم ايضا قد هب** في معاني هذه  
 المثل مذهبهم فان اليد بمعنى الصفة والوجه معنى الصفة لم يشهد له عمل  
 ولا ساعد ولا دل عليه حقيقة اللغة ولا مجازها ولهذا وجب القضاء بطلانها

ففسد ما فوهه

ففسد ما فوهه **المسلك الثالث** لو جاز اثبات اليد ويزاد  
 بها صفة قايه بذاته واثبات العين ويزاد بها صفة قايه بذاته فاجاز  
 اثبات الجذب في قوله تعالى **وانه تعالى جند ربنا** ويزاد به صفة قايه  
 بذاته لانها شيان في ان كل واحد منهما ظاهر يقضي بالتشبيه فان جاز  
 حمل احدهما على اثبات صفة جاز حمل الاخر ايضا لا يقال ان الجذب في  
 اللغة هي العظمة فامكن حمل اليه عليه وليس كذلك اليد والوجه فانه  
 لا يمكن حملها على ظاهرها فوجب حملها على اثبات صفة كما قلناه  
 لاننا نقول **واليد في اللغة** معنى القوة والقدرة والعين معنى  
 العلم في اللغة فيجب حملها على هذه المعاني من غير حاجة الى ما ذكره  
 من الصفات ففسد ما فوهه **المسلك الثالث** في بطلان  
 قول الكرامية بان هذه الايات المنصبة لليد والوجه لا يمكن معقول  
 معناها فنقول لهم هل يجوزون ان يرد في اللغة واستعمال المعنى  
 اليد معنى النعمة والقدرة والعين معنى العلما ومعنون من ورد  
 ذلك في اللغة واستعمال الفصحى وان قالوا يمنع من ذلك قلنا هذا  
 خطا فان استعمال اهل اللغة والمعصية من العرب لهذه الالفاظ في  
 ايراد هذه المعاني شايح لا يمكن دفعه وان قالوا بل يجوز ذلك  
 قلنا فيه سكران على من يحمل هذه الالفاظ التي وردت في القرآن  
 على هذه المعاني لا يقال ان حملها على ظاهرها غير ممكن لانه يفسد  
 التشبيه واذا بطل حملها على ظاهرها بطل ايضا حملها على غيره من  
 سائر المعاني ولا يجوز حملها على ما ذكرناه من هذه المعاني



لتخرج كلام الله عن الغايبة فبطل ما قالوه فاما ايراد الشواهد  
 الدعوية على ان اليد بمعنى النعمة وتستعمل في افاذه معنى العذر  
 ايضا وعلى ان العين بمعنى القلب والجنب بمعنى الجانب فهو مضعف  
 اللغة فلا حاجة بنا الى ابراده فهذا هو الكلام على هذه الفرق  
**الفصل الثاني في ذكر ما يستحيل عليه تعالى**  
 من انواع الحسنة والقسمة اعلم ان الامور المتابعة للاجسام والاعراض  
 كثيرة ونحن نذكر المهم منها ونرتب في كل واحد منها مسئلة **المسئلة**  
**الاولى** في استحالة كونه تعالى جوهرًا فنقول اطلاق لفظ الجوهر  
 على اسم تعالى محال من جهة اللغة ومن جهة الاصطلاح اما من جهة اللغة  
 فلانه موضوع على ما يكون اصلا للشيء كما يقال جوهر هذا التوبخيد  
 اي اصله لا يبال هلاجات اطلاق اسم الجوهر على الله تعالى لانه هو  
 الاصل في ايجاد الاشياء وابدائها وهو مبدأها وغايتها ومنتهىها  
 لا نأفول هذا المعنى وان كان في حقه تعالى صحتها الا انه لا يجوز  
 اطلاق اسم الجوهر عليه لانه يوهى كونه متغيرا ويوهى ان الاشياء مركبة  
 منه والوصف الذي يوهى معنى فاسدا في حقه لا يجوز اطلاقه اصلا  
 واما من جهة الاصطلاح فلانه موضوع في لسانهم على اسم متغير غير  
 متغير وهذا في حقه تعالى محال فبطل اطلاقه على الله تعالى المتعبد  
 كلامه فاما وصف المضاري الله تعالى بانه جوهر واحد ثلاثه  
 اقامهم فقد قرنا فيما سلف من الكتاب عليهم ان اخلاصهم في اطلاق  
 اسم الجوهر على الله ليس الا لفظيا لان عندهم ان الله تعالى ليس

متغير

متغير ولا يتغيرون بالجواهر ما يعنيه اهل اللغة وسلكوا الاسلام واما  
 عرضهم بكونه جوهرًا تعالى قابله بذاته فاذا اعتقدت هذه القائلين  
 فالمعتد في بطلان كونه تعالى جوهرًا ساك **المسئلة الثانية**  
 انه تعالى لو كان جوهرًا لاستحال ان يكون قادرًا عالمًا لا انتفاء  
 تعالى هذه الصفات مع القول بانه جوهر لا يخلو ان يكون واحدا او  
 فان كان واحدا لزم ايضا في جميع الاحسام بهذه الصفات فيلزم ان يكون  
 الجادات قادرًا عالمًا وهذا محال بالضرورة وان كان جبارا فليس  
 بخالقه اما ان يكون فاعلا او علما او محال ان يكون علما لان العلة لا  
 تبع لها وان يكون فاعلا فليس يتصور اما ان يكون الله تعالى او غيره  
 وبطلان ان يكون الله تعالى هو المورث له في كونه قادرًا وعالمًا ان  
 شرط كون الشيء مورثا في غيره كونه قادرًا وعالمًا فلما كان الله هو  
 المورث له في القابلية والعالمية لزم ان يكون متصفا بها قبل ان يصادق  
 بها وهذا محال وان كان المورث غير الله تعالى فذلكا الغير ان كان من  
 افعال الله لزم التدوير كما ذكرنا في حق الله تعالى وان لم يكن من افعاله  
 كان هو متصفا في كونه قادرًا وعالمًا الى مؤثر يجعله على هذه الصفات  
 فلا يكون هو الماثل بكون ذلك الغير هو الاله ثم ذلك الغير ان كان هو  
 فادب الحالات على التقسيم الاول وان لم يكن جوهرًا فهو الاله لانه لا  
 ليس بجوهر وهذا هو المطلوب بنا **المسئلة الثانية** هو انه تعالى  
 لو كان جوهرًا لكان متغيرا وله كان متغيرا لكان متغيرا وقد قررنا  
 فيما سبق انه تعالى قد بطل ان يكون موضوعا بكونه جوهرًا واما



واما قلنا انه تعالى لو كان جوهرًا لكان متخيّرًا فاما الجوهر اما ينقل  
عن العرض يكون متخيّرًا فصلا للتخيير اصل في معقول حقيقة الجوهر وجزء  
من معناه فلا يمكن تعقل حقيقة الجوهر من دون تخييره واما قلنا انه لو  
كان متخيّرًا لكان متخيّرًا فاما في المتخيير لا ينفك عن شعله للحقيقة وشعله  
للحقيقة هو معنى كونه فيها فاذا الكون فلازم لكونه متخيّرًا وهو ذلك  
خبر وثبت ان الله تعالى لو كان جوهرًا لكان متخيّرًا و قد ثبت قدومه  
مطلق ان يكون جوهرًا **المسألة الثالثة** هو ان معنى الجوهر هو التخيير  
الذي لا يستقيم والجزء الذي ليس بمقسم موضع قدّمنا لانه اعظم منه بماه الف  
مزه وكل عاقل يعلم بالضرورة ان مثل ذلك الجزء لا يكون هو الموجد للملكوت  
والارضين والمدبر لما في العالم من عظام الملكوت مطلق ما ذكرناه ان  
الله تعالى ليس بجوهر ولم يذهب الى هذا المسلك اذهب مقتضاه الى الكلام  
في ابراهيمهم والحوار عنها

**المسألة الثانية في استحالة الجهة والمكان على الله**  
تعالى ذهب ائمة الزيدية الى ان الله تعالى ليس في جهة ولا مكان وانه  
تعالى تتجلى عليه الجهة والمكان وهذا هو قول شيوخ المعتزلة ومن  
تابعهم ثم اختلفوا في القول بالجهة فمنهم من ذهب الى ان ذاته تعالى كايه  
في كل مكان وانه فضا بلا نهاية ومنهم من قال انه تعالى في جهة دون  
جهة ومكان دون مكان ثم اختلف هؤلاء منهم من قال هو في جهة  
فوق العرش فما تر العرش ومنهم من ذهب الى انه تعالى في جهة فوق كل شيء  
انه شاعل لجهة فوقه واعلم ان التخيير في كونه تعالى خاصلا في جهة الفوق

امامهم

اما على جهة الماسة للعرش واما على جهة المايه له انه للعرش بعيد متناه هو  
مقاله الكراميه فان مقالهم لا يتناول احد هذين الوجهين فاما المصنوع  
فقد زعموا ان ذاته تعالى مباينه للعرش بعيد متناه ويحكي عن المساحي  
انه تعالى كايه فوق العرش يكون اجمع بهذه مقالة من زعم انه تعالى  
حاصل في جهة الفوق ولا اعلم احدا من المتأولين بالجهة زعم انه في جهة  
الشفل لما حكى عن الخليلية كما حكى عن اهلهم في ذلك بقوله الله تعالى  
وقبل الشروع في انزاله مذهب المشيئين للجهة فذهبوا الى ترجع اليه حقيقة  
المسند لانه يقول ليس يخلو حاله ما لا يكون متخيّرًا اما ان يعقل حصوله  
في الجهة ام لا فان لم يعقل حصوله في الجهة كانت الاله على استحالة الجهة  
كايه في جهة الجهة وان كان يعقل حصوله ما ليس بتخيير في جهة فلا بد من  
ايراد الاله على انه تعالى ليس في جهة ولا يبغي في ذلك استحالة الحسيه  
عليه والحق انه يعقل حصوله ما ليس بتخيير في الجهة ويدلنا عليه امران  
اما اولهما فلا مانع بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات المخصوصه تعقل  
حصول اللون الحاصل بالحد ذاته في اعلاه وتعقل حصول اللون الحاصل بالحد ذاته  
فواستعمل واما ثانيهما هو ان الحصول في الجهة اعم من الحصول في الجهة  
على سبيل الاستعلاء او على سبيل التبعية وهم اذا استلوا لنا اختصاص  
الالوان بالجهات على سبيل التبعية ولا بد لهم من ذلك فثبتوا اختصاص  
الالوان بالجهات مطلقا وهو الذي نريد ولا يصح ما يقيد ذلك بما قال ان  
الاعتراض يحصل في الجهات على سبيل التبعية لجهة لان الاعتراض من استله قد  
حصل فاز اعرفت هذا **هذا** مجيب وجب علينا على هذا المقام



بعد النزاع من في الحقيقة عن ان يقيم د لا لعلنا نعلم ان لا يتصل عليه القول  
 في الجهة ومعنا في ذلك متاكث ثلاثة **المسئلة الاولى** اننا نقول  
 المعلوم من الحصول في الجهة امران وكلاهما مستقل في حق الله تعالى فيجب ان  
 سطلان كونه تعالى حاصلا في جهة وهو المقصود وانا قلنا ان المعلوم من  
 الحصول في الجهة امران فلانا نقول حصول الشيء في الجهة ليس بجوهر  
 اما ان يكون على سبيل الاستقلال او لا ثالث فان كان حصوله في الجهة  
 على سبيل الاستقلال فهو المحقق وان كان حصوله لا على جهة الاستقلال  
 فهو العرض ولا يعقل حصول في الجهة على غير هذا من الوجهين اصلا واما  
 قلنا ان كلاهما محال في حق الله تعالى فهو ظاهر وبينا انما الحصول في  
 الجهة على سبيل الاستقلال فهو باطل لان حصوله تعالى في الجهة مستللا  
 من ان يكون شاعلا له وشعلة لها لا بد من ان يكون فيها لان فعل  
 الجهة لا يعقل من دون كونه فيها والكون هو له لا حدوث وقد  
 قررنا ان الله تعالى قدس فبطل ان يكون حصوله في الجهة على جهة الاستقلال  
 واما الحصول في الجهة على جهة التبعية فهو باطل هو ايضا لان حصوله  
 الجهة على جهة التبعية ليس لا بالخلول وتنقصر استجالة الخلول على ذات  
 من بعد ان الله تعالى فاذا تقررت انه لا يمكن الحصول في الجهة على هذا  
 الوجهين وثبت استجالة الله تعالى وحسب القول باستحالة الجهة  
 عليه تعالى وهذا هو المطلوب لا يقال ان لا قول بانه تعالى حاصلا  
 في الجهة على سبيل الاستقلال فيكون محميا ولا على جهة التبعية فيكون  
 محميا ولكن ثبت له الحصول في الجهة لا غير لاننا نقول هذا فاستد  
 لانه لا يعقل الحصول في الجهة الا على احد هذين الوجهين كما قررناه الان

صمام

فان كان حصول في الجهة لا على هذين الوجهين كما ان يكون تعالى محميا  
 على جهة الانتقال وكذا ان يكون محميا لا على جهة الانضمام وكذا ان  
 يكون مقترفا لا على جهة التباعد وعبي ذلك من الامور التي لا يعقل  
 فبطل ما توهمه **المسئلة الثانية** لو كان تعالى حاصلا في  
 جهة لكان لا يخلو كانه اما ان يكون حاصلا في خير واحد او في اكثر من  
 واحدا ان يكون حاصلا في خير واحد لا من شيئا ولا فلاله يلزم ان  
 تكون ذاته تعالى اصغر المقادير واقلها حتى يكون ذاته تعالى على  
 قدر الجزء الذي لا يتجزى والله يتعالى عن هذه واما ثانيا فلان حصوله  
 في ذلك الحيز اما ان يكون واحدا واحدا ومحال ان يكون واحدا لان  
 لا يعقل استاده الا الى الذات وصفا بها ونسبة الذات الى الذات الجاهات  
 على متوا فليزم ان يكون تعالى حاصلا في كل الجهات وقد فرضنا حاصلا  
 في جهة واحدة هذا الخلق وان كان حصوله في تلك الجهة جازا فلا بد  
 له من مؤثر ومؤثره ان كان في حيز متصل الى غير غايه وان لم يكن في  
 حيز فهو لاله وليس لاله ما كان حاصلا في الحيز فبطل ما ذكرناه  
 ان يكون تعالى حاصلا في خير واحد وان كان حصوله في احد من جهتين  
 واحد فالخاتمة احد الحيزين اما ان يكون هو عين الحيز الثاني  
 او غيره والا قول باطل والا لزم ان يكون الشيء الواحد في حيزين  
 واحدة وهذا محال والثاني باطل ايضا لانه يلزم منه انقسام ذاته  
 وقد بينا ان ذاته تعالى يتصل عليها الانقسام فبطل ان يكون تعالى حاصلا  
 في جهة **المسئلة الثالثة** اننا نقول القول بحصول ذات في جهة



ليش جيبها ولا عزمها لا يعقل وما لا يعقل لا يمكن اثباته فهو تعالى في  
 جميعه لا يمكن اثباته فبطل ان يكون تعالى محاصلا في جهة وهذا هو المطلوب  
 واما قلنا ان يحصل ذات كافي جهة ليس جيبها ولا عزمها لا يعقل فلات  
 المتعقول من الحصول في الجهة للذات اسراف احدها على جهة الاستدلال  
 وهو المحم وتامها على جهة التبعية كما في العرض فانه تابع في الحصول للمحم  
 فاما ما ليس جيبها ولا عزمها فلا يعقل حصوله في الجهة واما قلنا ان لا يعقل  
 لا يمكن اثباته فلانه يلزم من ثبات ما لا يعقل الحصول في كل جهاته و  
 الخروج عن القضايا العقلية وهذا باطل بالضرورة فثبت بما قررناه ان  
 حصول ما ليس جيبها ولا تابع للمحم في الجهة لا يمكن معقوله ولا يمكن اثباته  
 فبطل ما عمناه كلام مشيئة الجهة وشيأ الكلام في ابطال ما تنكوا  
 به في اثبات الجهة لله تعالى في الفصل الرابع يعون الله تعالى  
**المسئلة الثانية في استحالة كونه تعالى محلا للحوادث**  
 وقيل الخوض في ابطال مقالتهم فلا بد من البحث عن محل النزاع فتقول  
 اما الكرامة فانفقوا على ان الله تعالى يصح ان يكون محلا للحوادث  
 واما المعتزلة فقف اجعوا على تحريم الاحوال في حق ذاته تعالى فاما  
 الشيخ ابو هاشم واصحابه فقد قالوا اتحد الاحوال بموالمدة كية والمدة  
 والكارهية واما الشيخ ابو الحسين والخوانساري واصحابهم فقد قالوا  
 بحدود العالميات لذاته تعالى والى هذا ذهب بعض محققى الامم  
 والمعتد في ابطال مذهبا لكرامته مسلكه **المسلك الاول**  
 وتعليم تعويل اصحاب ابي هاشم ونسب ما قالوه هو انه تعالى لو صح في ذاته

ان يكون

ان يكون محلا للحوادث فكان جيبا ومحال ان تكون ذاته جيبا فبطل ان يكون  
 ذاته تعالى محلا واما قلنا ان ذاته تعالى لو كانت محلا للحوادث لكانت  
 جيبا فلان الذي يصح الحصول انما هو المحمته من جهة الحصول واورها وجودا  
 وعزمها فيجب ان تكون في العلة لجهة حصول الاعراض ولهذا فان العرض  
 كما لم يكن جيبا لم يصح فيه الحصول والحكم لما صح فيه الحصول كان معللا  
 بجيبه فثبت ان جهة الحصول انما هو لكونه محمما واما قلنا انه تعالى يستحيل  
 فبم ان يكون محمما فلان المحم يلزم اسراف كلاهما مستحيل في حق الله تعالى احدهما  
 ان يكون محمما فلا رتبة الكون وقد قررناه تعالى قد يسه وتبينهما ان  
 يكون تعالى شاعلا للجهة وقد قررنا فيما سلف استحالة حصوله تعالى في  
 الجهة فبطل ان يقال ان ذاته تعالى محل للحوادث لا يقال ان المتغير  
 اما صح الحصول فيم لقيامه بنفسه لا لكونه جيبا والعرض ليس قائما  
 ولهذا استحالة فيه ان يكون محلا لغيره لاننا نقول ان كون المحم قائما  
 بنفسه هو امر زاج الى النفي لان معنى قولنا انه قائم بنفسه هو انه لا  
 يحتاج في وجوده الى محم والامور الراضعة الى النفي لا يمكن جعلها  
 مصححة للحصول لانه لا فرق في العقول بين نفي المحم ومن اثبات صحه  
 نفي لما ذكره **المسلك الثاني** لو صح ان تحله تعالى بعض الامور  
 لصح ان يحله جميعها وحلول جميعها فيه محال فيجب ان يكون حلول بعضها  
 فيه ايضا محال واما قلنا انه تعالى لو صح عليه حلول بعض الاعراض لصح عليه  
 حلول جميعها فلان المصحح لحلول بعضها هو المصحح لحلول جميعها ولهذا فان  
 الجوهز لما كان مصححا لحلول بعضها كان مصححا لحلول جميعها فافترس بعضها



الى منه كالقدرة والعلم والحيوة فليس لا يرجع الى المحل نعمه وانما هو  
لا يرجع الى الحاله واما قلنا ان حلولها فيه جميعها محال فلا مؤثر ثلاثة  
اما اولها فلا من جملة الاعراض الحركه والسكون فلو كان حلولها في  
لكان متحركا ساكنا والحركه والسكون دالة على حدها وثالثها  
والساكن وقد ثبت انه تعالى قديم واما ثانيا فلو كان عليه حلول الاعراض  
كلها لكان عليه حلول المتوحد والبياض ولو خلا فيه لاجل الى احد  
اما ان يدرك المتوحد والبياض من دون ذلك محال لان ذاته تعالى غير مبني  
وهذا محال واما لا يدرك المتوحد والبياض من غير مانع وهذا محال  
ايضا فبطل ان يحل شي من الجواهر واما ثالثا فلا بد تعالى لو حل جميع الاعراض  
لكان يجب ان يكون ذاته لاجل حلول الاعراض القدر والغير فيه و  
النبية لا تكون الا في حق الاجسام وقد ابطالنا كونه تعالى فيها فبطل ان  
يكون محالا شي من الاعراض **المسألة الثالثة** انا نقول كل مانع  
حلوله في ذات الله تعالى من الامور الخادثة كما نزع الكرامة فليس يحل  
حاله واما ان يكون صفة كمال او صفة نقص او لا يكون كمالا ولا نقصا  
فان كان صفة كمال استحال ان تكون حادثة والا لكانت ذاته تعالى في الارض  
قبل ان تصاف بها متلك الصفة خالية عن الكمال والحالي عن الكمال يكون ناقصا  
والنقص على اهمه تعالى محال بالتناقض وان كانت صفة بعض استحال ايضا  
تعالى بها لما ذكرناه من استحالة النقص في حقه تعالى وان لم تكن صفة  
كمال ولا نقص استحال ان تصاف به تعالى بها لان العقول دالة على ان  
جميع صفاته الله تعالى في صفاته كمال فثبت صفة الله تعالى ليست بكمال ولا  
نقص يكون باطلا فبطل ما ذهبنا اليه ان ذاته الله تعالى ليست محالة شي من الجواهر

ينظر

ويطرح كلام الكرامة وقد ذكرنا في كتاب التمهيد طريقة الشيخ ابو الحسين  
في بطلان كونه تعالى محالا للجواهر واعتز صناعها فيه فاعتز عن ذكرها  
**المسألة الرابعة في استحالة الحلول على اثر**  
تعالى ذهبت الحلولية الى ان الله تعالى حيود عليه الحلول ونحوها انه يحل  
في الصورة الحسنة والذي يعتد به في بطلان مدعيتهم مسائل **المسألة**  
**الاول** ذكره الشيخ ابو الحسين وتعرض ما قاله عزرات القول بصحة  
الحلول على ذات الله تعالى بمعنى الى اقسام فاستداه وما يودي الى الغاية  
ويبرهنه وهو فاسد فالقول بصحة الحلول على ذات الله تعالى يجب ان  
يكون فاسدا واما قلنا ان القول بصحة الحلول ينفي الى اقسام  
فاستداه فلا بد تعالى لو حل في محل لكان لا يحل واما ان يقال بانه تعالى  
كان حاله فيه ابدا فيلزم منه احد متعاليين اما حده وانه قد  
واما قديم المحال وقد ثبت حده وثنا فبطل ان يكون حلوله على الدوام  
واما ان يقال بانه تعالى حل في جميعهم بعد ان لم يحل حاله فيه فقول حلوله  
فيه لا يحل حاله امان يكون واحدا وجارا فان كان واحدا فذلك الوجه  
ان كان راجعا الى المحل لزم ان تكون الاجسام كلها مستوية فيه فيلزم  
ان يكون الله تعالى حالا في جميعها فيلزم اما انقسام ذاته وهو محال كما مرناه  
في استحالة كونه تعالى حاكما واما حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد  
في اكثر من محل واحد وهذا باطل بالضرورة وان كان الوجه راجعا  
الى الحاله نفسه لزم ان يكون الله تعالى في كل المحال اذ لا محصور لذاته  
محلي دون محل فيصير محصورا فيها اجمع وهذا محال فبطل ان يكون حلوله



وأجابه وإن كان الخلق في ذاته تعالى جازماً وليس يعقل الحيوان إلا في حق  
 تأثيرا لما غلب لان المعاني لاحقيقة لها وهذا الغالب اثنان محتمل ذاته  
 في كل محتمل وهذا فاستدل انه يلزم منه انتفاء ذاته وإما ان جعلها في محتمل  
 دون محتمل فيلزم ان تكون ذاته تعالى أصغر المقادير تعالى الله عن مثاليهم  
 علواً كبيراً فثبت ما ذكرنا ان حدوث الخلق على الله تعالى يوجب الى ان  
 فاستدله وإما قلنا ان كل ما جرد الى الفاسد فهو فاسد وهذا معلوم  
 بالضرورة لان من جرد ما كان محتملاً الا يلزم عليه فساد فثبت ان يكون  
 ذاته تعالى في محتمل فهداه زبدة كلامه في الحسنيين وحاصله **المسألة**  
**الثاني** لو جرد تعالى في محتمل لكان لا يجاوز اثنان محتمل في جرد واحد  
 او في أكثر من جرد واحد والاول باطل لان هذا يلزم منه ان تكون  
 ذاته أصغر المقادير والله تعالى عن ذلك وإن حل في أكثر من جرد فهو  
 باطل أيضاً لان المحتمل في أحد الجوزات اثنان يكون هو عين الموجود في  
 المحتمل الآخر وعينه فان كان الاول لزم ان يكون الذات الواحدة في الوقت  
 الواحد في جزئين وهذا باطل بالضرورة وإن كان الثاني لزم انتفاء  
 ذاته وهو باطل بما مر في الجسيم فثبت ان تكون ذاته تعالى في محتمل  
**المسألة الثالثة** لو كان الله تعالى حالاً في محتمل للزم ان يكون  
 ذاته محتاجاً الى المحتمل والمحتاج الى غيره ممكن الوجود في نفسه والله تعالى  
 واجب الوجود فثبت ان يكون محتاجاً الى غيره وإما قلنا انه لا مرجح لخلقه في  
 محتمل لكان محتاجاً الى ذلك المحتمل ولا يمكن لا يتغنى بالحاجة الا انه لا يصح وجود  
 الشيء من دون غيره فاذ امكن الله تعالى حاصلاً في محتمل لم يصح وجوده

من دونه

من دونه وبما قلنا في هذه المسألة فنعتقد انه تعالى مقتضياً الى محتمل فثبت ان  
 الله تعالى محتاج الى غيره بالمعنى الذي ذكرناه وإما قلنا ان المحتاج الى غيره  
 ممكن الوجود فلا لا يترتب بالمكان الذي لا لا غيره لم يصح وجوده فلو كان  
 الله تعالى محتاجاً الى غيره لكان وجوده ممكناً وإما قلنا انه تعالى واجب  
 الوجود فلما قد سألنا ان وجوده لذاته فثبت ان يكون الله تعالى حالاً  
 في محتمل وهذا هو المطلوب **فاما الخوارزمي** فانه يقول في  
 هذه المسألة على مسلك معتزلة في أكثر المسائل البديهة وهي ان كونه تعالى  
 حالاً في محتمل لا طريق اليه ولا يعلم بنفسه وما لا طريق اليه وليس معلوماً  
 بنفسه وحبه فيه ثم انه يستدل سائر الاقسام التي يمكن ان تكون طريقاً الى  
 المسألة بعد ان سألنا انه ليس معلوماً بنفسه أيضاً وإما قلنا ان كل ما كان  
 معلوماً بنفسه ولا طريق اليه وحبه فيه فلا نالو قضينا بشيئيه وإما قلنا  
 لا ذي الى الجمالات العظيمة فهذا انتهى كلامه وقد ذكرنا حقيقته القول  
 في هذه الطريقة في اول الكتاب  
**المسألة الخامسة في استحالة اطلاق لفظ الجسمانية**  
 والعرضية على ذاته تعالى اعلم اننا قد ذكرنا ما يتعلق بجانب المعاني فيما سبق  
 وابطلنا ان تكون ذاته تعالى حقيقة الجسمانية والعرضية والذي ذكرناه الا  
 لبيان لانه لا يجوز عليه اطلاق لفظ الجسم والعرض ولا جسم اشتد هذه  
 القامات المسألة على ذكر فابدين **الفائدة الأولى** في استحالة اطلاق لفظ  
 الجسم على الله تعالى فنقول ذهب الكرامته الى انه يجوز ان يطلق عليه لفظ الجسم  
 وقد عمو ان فائدة قولنا الجسم هو انه قائم بذاته فاذا كان الله قائماً بذاته

الجسمانية



حاد وصفة يكونه حتماً **والمعتمد** في بطلان قولهم وجه واحد  
 وهوان فابده قولنا جتم ليس حاصله في حق الله تعالى فلا يجوز إطلاقه عليه  
 وإنما قلنا ان فابده قولنا جتم ليست حاصله في حق اسم تعالى فلا فابده قولنا  
 جتم في لسان اهل اللغة موضوعه لكل ما يقع فيه الزايد فنقول القيل جتم  
 من الخليل على معنى انه زائد عليها في الحتمية وبقاى خطبك جسم اطلع  
 سلخا عظيما في الزيادة في عطيه وبلغت اجتهه وكل هذه الاطلاقات التي  
 حكيناها عنهم مستغرة بانهم لا يستعملون هذه اللفظة الا حيث يكون الزايد  
 فلما كانت هذه الاجرام ذاهبة في هذه الاقطار سموها اجساما فثبت ان  
 هذه اللفظة موضوعه لما يقع فيه الزايد وانما قلنا ان الزايد في حق الله  
 تعالى محال فلا الزيادة والنقصان بين شيئا لحوادث وهو تعالى واجب  
 الوجود مبطل ان يطلق عليه لفظ الجتم فاما قولهم ان فابده قولنا جتم  
 هو انه قايم بنفسه فهذا فاسد لان معنى قولنا انه قايم بنفسه هو انه لا  
 يحتاج الى غيره وهذا امر متسلق والامور التسليه لا يقع فيها الزايد ولو  
 كان الامر كما زعموه لما صح ان يقال القيل اكبر من الذرة والحل  
 اكبر من البقرة لانها مستويان في القيام بانفسهما ومعلوم خلاف ذلك فبطل  
 ان يقال ان فابده قولنا جتم هو انه قايم بنفسه كما زعموه لا يقال  
 هلا جاز ان يقال انه تعالى جتم لأكلا الاحتكام كما يقال انه تعالى شيء  
 لأكلا لاشيا وحي لأكلا لاجنياه لانا نقول هذا فاسد لان قولنا جتم  
 يعني فابده واحده وهو فابده في هذه الجهات وامتدادها فيها فاما  
 قولنا جتم يعني فابده فاذ قلنا بعد ذلك انه تعالى لأكلا لاجسام  
 ابطالنا هذه التسمية فيكون مناقضا للكلام الاول لا محالة فاما قولنا

شيء

شيء فانه يعني فابدين عامة وخاصة فالعامة كونه متمايضا ان يعلم وغير  
 به والخاصة هي كونه حقيقة مخصوصه من سائر الحقائق فاذا اوضحنا  
 انه تعالى بانه شيء اذا ذابده صح ان يعلم وغيره وبه ثم اذا قلنا بقدر  
 ذلك انه لأكلا لاشيا فاذا انه ليس بها بل من الحقائق وانه متميز في  
 نفسه عن سائر الحقائق فلهذا لم يكن قولنا لأكلا لاشيا مناقضا للكلام  
 الاول وهكذا العقل في قولنا انه تعالى شيء لا لاجنياه وقادر لا لافراد  
 مجزى على مثل هذا التقرير واعتلنا المفهوم من اهل اللغة انهم لا يطلقون  
 لفظ الجتم الا على ما كان متمدا في هذه الجهات المتربع وذاها في جهايسها  
 وشيا لا خلفا وقد ما فتح كان في هذه السنة سموه جتما ولهذا فانهم  
 لا يستعملون هذه اللفظة اعني اسم الجتم على سبيل الحقيقة بل في الحيوان  
 دون الجماد فيقولون القيل جتم من الجبل ولا يقولون هذا الجماد جتم من  
 هذا الجماد كما كانت الزيادة في الحيوانات ظاهرة منها هذه من بعثة بخلاف  
 الجمادات فانهم لا يعتقدون زيادة ما من لغيرها وانما تكون الزيادة  
 فيها بانضمام شيء اخر اليها ولهذا لم يكن اطلاق هذه اللفظة عليها حقيقة  
 لما ذكرناه فاما اقل ما يطلق عليه اسم الجتم من الاجزاء المتلفعة فليس من  
 اهل اللغة فيه تجدد لانهم انما يطلقونها على الامور الجلية الواضحة ومن  
 المتكلمين في اقل ما يطلق عليه اسم الجتم من الاجزاء وتركب منه خلاف  
 وشيئا طويل وليس من همتها ذكره اذ لا يتعلق به شيء من الحساب الدينية ولا  
 فابده وسأه من ثم اعطينا الكلام فيه **القاعدة الثانية**  
 في استحالة اطلاق لفظ الغر على الله تعالى اعتلنا انه لا قابل لهذه التسمية



يجوز حال من اطلق لفظ العرض على الله تعالى من احتمالات اذ يعبر اخذها  
 ان يرد انه تعالى من جنس هذه الاعراض وانه مشابه لها في خفايتها  
 ومعانيها وهذا باطل لان جميع احكام الاعراض ومعانيها من حيز وثباتها  
 وحلولها واسماها كونها قاذرة عالمه وحصولها في الجهات مستحالة في  
 حق الله تعالى وناسيها ان يرد انه تعالى قليل البت وهذا ايضا باطل في  
 حقه تعالى فانه تعالى دائم العجود في الزل والابد وتاليها ان  
 يرد ان الله تعالى عارض على غيره وهذا باطل ايضا لما ذكرناه من قبل  
 في استحالة الحلول على ذاته وراعيها ان يرد بكونه تعالى عرضا هو انه  
 تعالى ليس بجسم فهذا وان كان صوابا من جهة المعنى فانا قد اطلقنا ان  
 يكون تعالى محسنا ولكنه خطأ في العبارة فانه لا يطلق لفظ العرض في  
 اللغة الا على ما كان غارضا وهذا يصحون الكلام الموضح على غيره بانه  
 غارضا وفي الاصطلاح ليس الا على هذه الاحتمال المعهود فيها بين الحكماء  
 وكلاهما مستعمل على الله تعالى ولهذا قطعنا بطلان اطلاق لفظ العرض  
 على الله تعالى لا يقاتل انما ذكرناه اما يدل على الله تعالى يستعمل عليه  
 ان يكون بصفه هذه الاعراض المعقول فهذا جائز ان يكون بصفه اعراض  
 لا تعقل مخالفة لهذه الاحتمالات ذكرها المتكلمون لانا نقول هذا  
 فاستبدلنا هذه الاعراض في زعموها سواء كانت من جنس هذه الاعراض  
 المعقولة او من غير جنسها فلا يذم من ان تكون محبة لله وقد قررنا ان الله تعالى  
 واحب الوجوه فبطل ان يقال ان الله تعالى بصفه شيء من الاعراض فهذا هو الكلام  
 في بطلان التشبيه وذكرنا مسابله فاشا لكلام في كفر المستهوه وذكرنا

الصفات

الصفات التي تقع بها التشبيه فشا في الشرح عليه في الوعيد عند الكلام  
 في حكمها لما لحق من اهل القبلة وبالله التوفيق

## الفصل الرابع في ذكر التشبيه الاول في التشبيه

اعلم ان التشبيه يورد ونسبها دلاله يزعمهم على محبة ما يذمهم اليه  
 ونسبهم على انواع منها ما يتعلق به اهل الضم ومنها ما يتعلق به شيوخ  
 الجبهه ومنها ما يتعلق به من يجوز ان يكون الله تعالى محلا للخواجات  
 ونحن نورد اخرى ما عتدوه في هذه الانواع الثلاثة ونحيط عند بعض  
 الله تعالى النوع الاول منها سعلق به المحسنة وشبههم بها عليه  
 ومنه سعيه فاما التشبه العقلي فعلى التشبه الاول في  
 قولهم قد ثبت ان الله تعالى فاعل والفاعل لا يكون الاجتماع فاذ احب ان  
 يكون الله تعالى محسنا وهذا هو مطلبنا واما قلنا ان الله تعالى فاعل في  
 من في اثبات الصانع ولو افقده الخصم للمسلم ذلك واما قلنا ان الفاعل لا يكون  
 الاجتماع فلان الحسية حقيقة في الفاعلية ولا يعقل فاعل الا ان يكون  
 حسنا والحقائق لا ينبغي اختلافا هذا وغايها فبحان يكون الله تعالى  
 حسنا **والجواب** انما يقول انتم احييت كون الفاعل لا يذم من ان يكون حسنا  
 فهل توجبونه لان الحسية حقيقة في الفاعلية او لا بل الفاعل على الشاهد  
 فان كان الاول فهو باطل لان الحسية ليست حقيقة في الفاعلية لانه لا  
 معقول كون الفاعل فاعلا سواء قدرناه حسنا او غير حسنا واما الذي يكون  
 اصلا في حقيقة الفاعلية هو القاذرة وهذا هو الغرض لنا عن انفسنا العالم  
 بعالم يكن معقول الفاعلية فيطل ان يقال ان الحسية هي اصل في معقولية



النا عليه كان عجزه وان كان الثاني هو باطل لا مزين اما اولانا فلانا لانه  
ان الواحد اما كان فاعلا لانه جسيم فماديلكم على ذلك وهل وقعت لنا  
الافيه واما ثانيا فهذا باطل بالجاد فانه جسيم ومع ذلك فانه لا يتلاني منه العقل  
فقط ما ذكره **الشيء الثاني** قالوا الله تعالى موجو  
والموجود لا يخرج عن ان يكون جسيما او عرضيا فاذا بطل ان يكون الله عرضيا  
وجب ان يكون جسيما وهذا هو المطلوب واما قلنا ان الله تعالى موجود  
فلما ثبت بانه في اثبات الصانع واما قلنا ان الموجود لا يخرج عن ان يكون  
جسيما او عرضيا فلان المعقول في الموجود ليس الا الجسم والعرض ولهذا  
فانما عرضيا على انتمنا معقول امين مخالف للجسم والعرض وجبناها  
قاصيه باستحالة كون الجسم الواحد في مكانين في وقت واحد فكيف  
ان العقل يفتي باستحالة هذا هكذا الحال فيها نحن فيه واما قلنا ان  
الله تعالى يستحيل ان يكون عرضيا فلانا نقول بالضرورة استحالة كون  
العرض قادرا على ان الله تعالى قادر على كل شيء استحالة ان يكون  
عرضيا فاذا بطل كونه عرضيا ثبت انه جسيم وهذا هو المقصود

**والجواب** من وجهين اما اولاهما فلهذا ثبت ان الله ليس في الوجود الا  
الجسم والعرض وما دليلكم على ذلك وما انكم كنتم من اثبات حقيقة مخالفه  
للاجسام والاعراض لا يقال انه لا يعقل الا ما ذكرنا من الجسم والعرض  
وما عداها لا يعقل فلهذا قضينا بعدمه لا نقول ما تقولون بقولكم  
انه لا يعقل الا الجسم والعرض فان اردتم انه لم يشاهد له نظير فهذا خطأ  
فلم لا يجوز اثبات ما لا نظير له وهذا وقع النزاع الافيه وان اردتم انه لا

يكل

يكن عقاده والعلم به هذا فاستد ايضا فلا تستله وكيف وقد علمنا واستكنا  
اعقاده وان اردتم انه لا يمكن تصور شيء فلهذا خطأ ايضا وكما نرى فان العلم  
لا يتقبل تصور حقيقة في الذهن مخالفه حقيقة الاجسام والاعراض وان  
اردتم انه لا دليل عليه فهو باطل ايضا فاننا قد بينا والحمد لله اوجه باهر  
على اثبات الصانع الحكيم واما ثانيا فهذا باطل بالجوهري والمنطقي والخطي  
فالما بين اجسام الموجودات وليس جسيما ولا اعراضا لا يقال ان  
هذه الامور قد قامت عليها الادلة فلهذا قضينا بانها لا نقول  
ان جاز اثبات ما ليس بجسم ولا عرضي لقيام الدلالة عليها كما ثبت امرها  
لهذه الحقائق كلها لقيام الدلالة عليها ايضا فبطل ما نوقوه في هذه الشبهة

**الشيء الثالث** فقولهم قد ثبت ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء  
الحسية مد وجودها ثم تلك الاشياء الجسميه ثابتة في علمه تعالى مستمرة  
فيه واذا كان الامر هكذا فلا بد وان يكون صورها مترسمة في ذاته  
والعلم بتقاربها موجود فيه وما تترسم فيه الصور الحسية لا بد وان يكون  
جسيما لان الصور الحسية لها استدراك في الجهات وذهاب في فضاء فليدرك ان يكون  
الله تعالى محالا للعلم بهذه الصور وفي ذلك وجوب كونه تعالى جسيما لان  
يحل فيه غيره لا بد وان يكون جسيما فيجب ان يكون الله تعالى جسيما وهذا هو  
المطلوب

**والجواب** من وجهين اما اولاهما فلهذا ثبت ان الله ليس في الوجود الا  
اصل فاستد وان العلم بعباده على لا تطباع صورته المعلوم في العالم وهذا  
خطا بل العلم كما حققناه حاله نسبته اسافيه بين العالم والمعلوم فان الله



لا انطباع مؤلف هذا التعليق فالحال في عبارته وان اردتم بالانطباع  
 موضوعية الحول فهذا خطأ ولاستلزامه اثباتا فقول من ان يلزم اذا كان  
 عالميا بالصور الحسية ان يكون حتما هلا من حيث كونه عالميا حقا او من  
 حيث كونه عالميا بالصور الحسية فان كان الاول فهو قاسد لا ناعلم بالصواب  
 انه لا يلزم من مطلق العلم كون العالم حتما وان كان الثاني فهو باطل ايضا  
 لانه لو لم من كون الباري تعالى عالما بالصور الحسية ان يكون حتما للزم  
 من كونه عالميا بالحقائق الغيبية ان يكون عولما من غير فرق بينهما  
**الشبهة الرابعة** قالوا القديس تعالى شأوا للحيات الحسية في  
 الاستعانة بالحوال وهذا الاستعانة مؤلف حصة الجسم فالباري تعالى شأوا  
 شأوا كما في مكانه شأنها في حقايقها والمنازل للجسم في حقيقته جسم فيلزم  
 من هذا ان يكون الله تعالى حتما **والجواب** عن ما ذكره من وجهين  
 اما اولهما فلا نسلم لكم ان ما ادعتموه من الاستعانة مؤلف حصة الجسم  
 واما هو حكم سلبى يرجع الى انها لا تقتضى الى المحل والاحكام التليية  
 يجوز اشتراك الحقايق المختلفة فيها واما ثانيا فلهذا استفقنا لاعتراض  
 كلها فانها مشتركة في جواهرها المحال مع ان حقايقها مختلفة ثم لا يلزم  
 منه اتفاقها في نفس الحقايق وهكذا نقول استعنا الاحكام عن الحقايق  
 لا يلزم منه الاتفاق في نفس الحقايق كما زعموه ايضا فبطل ما قالوه  
**الشبهة الخامسة** قولهم قد نفرت ان الله تعالى قادر و  
 حقيقة القادر به في الشاهد هو اعتدال المزاج بدليل اننا متى فعلنا كون  
 البعد عنه كذا من اوجه علمنا قادر وان لم نفعل شيئا اخره ومتى لم  
 نفعله معتبرا كذا من اوجه لم نفعله قادر وان علمنا اننا فعلنا شيئا وهذا

بدل على

يؤتى ان لا معنى للقادر به في الشاهد الا هذا الاعتدال ثم الحق  
 لا تختلف شاهدة واعيانا فيجب ان تكون القادر به في حق الله تعالى هي نفس  
 هذا الاعتدال وحقيقته ومتى كان الامر هكذا وحب كونه تعالى  
**حسما والجواب** من وجهين اما اولهما فلا نسلم ان القادر به حقيقة  
 هو اعتدال المزاج بل نقول حقيقته هو التمكن من الفعل فان من لا يفهم  
 هذا التمكن لا يمكنه معقول حقيقته القادر به واما ثانيا فبطلنا  
 ان هذا الفطن لا يمكن ثبوته في الشاهد الا باعتدال المزاج فلا نسلم  
 ثبوته في الغاي لجواز تعليل الاحكام المتشابهة بالعلل المختلفة وهذا  
 لا مانع منه واذا صح هذا بطل ما زعموه **الشبهة السادسة**  
 قولهم قد ثبت ان الله تعالى موصوف بالقادر به والعالمية والحيية  
 وغيرها من سائر الصفات الواحده لذاته ولا معنى للانصاف بالصفة  
 الحصول الصفة في الجهة تبعا لحصول موصوفها في تلك الجهة واذا  
 كان الله تعالى لا بد من حصوله في الجهة ليحصل انصافه بهذه الصفة جب  
 ان يكون حتما اذ لا يحصل في الجهة على حده الاستقلال بل الجسم  
**والجواب** من وجهين اما اولهما فلا نسلم ان الله يكون قادر وعالما  
 اخرا لا ونحن لا نقول بها واما هي احكام كما حصلنا من قبل فيها  
 معنى واما يلزم من ثبوت الاحوال من محابا في فاشم واما ثانيا فبطلنا  
 سلما ان الله اخرا لا بالقادر به والعالمية فلمز علم ان اختصاصه بها  
 لا يعقل الا بالحصول في الجهة وله لا يجوز ان يكون اختصاصه بها هو  
 انه لو لا ذاته لما ثبتت هذه الصفات واذا كان هذا ممكنا بطل ما قالوا



فهذا أقوى ما يعتمد منه من الشبه العقلي **واما الشبه المستعبر**  
 فنذكره واطروا هه من الذي مشعره بالتجسيم كقوله تعالى ثم استوى  
 على العرش وقوله تعالى ثم استوى الى السماء قالوا والاستوى لا يجوز  
 الا على الاحتمام محب كونه تعالى حيا ٥ وقوله تعالى وحاذرك ٥ وقوله  
 اذهبك وركب والحي والذهاب لا يجوز الا في حق الاحتمام ٥ وقوله  
 تعالى الله الصمد قالوا والصمد المصمت الذي لا خوف له قالوا فقلت  
 هذه الاي بطوارها على ان الله تعالى حتم وهذا هو المطلوب **والجواب**  
 بما اوردوه من طوارها هذه الاي من وجوه ثلاثة احدها التحق  
 ونقول ادله العقل لا يتناولها اما ان تكون محتملة للخطا ولا تكون  
 كان الا قول لزم من نظير الخطا اليها نظير الخطا الى الكتاب والسنة  
 بل لا يمكن لقطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والفتوح في  
 الاصل يضمن القبح في الفزع ٥ وان كان الثاني فنقول حمل الكلام على  
 المحاذي محتمل وحمل الادله العقلية على غير مدلولها غير محتمل واذا تعاقب  
 كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل وثالثها المعاد  
 لما ذكره من ادله التمسك كقوله تعالى ليس كمثله شيء وقوله تعالى  
 ولم يكن له كفوا احد والكفوة هو المثل فطاهر هاتين الايتين  
 نفى التشبيه مطلقا فلو كان الله تعالى حيا لكان مما تلا هذه الاحكام  
 فلما نفى التشبيه عن ذاته على سبيل الاطلاق دل على انه تعالى ليس  
 جسيما وثالثها التاويل ونقول اما هذه الايات التي وردت  
 مشعره طوارها باثبات الاعضاء كقوله تعالى ويسقى وجهه ترك في  
 وقوله تعالى بل يدها مضمومتان ٥ وقوله تعالى يوم يكشف عن

وقوله تعالى

وقوله يا حشرنا على ما فوطت في جنب الله وقوله تعالى تجري باعيننا وغير  
 والايات التي تشعر بطوارها بالتجسيم كقوله تعالى وحاذرك واستوى على  
 العرش وقوله فاذهب انت وركب وغيرها فقد اظهرت العقل في تأويلها  
 وبما ان موقعها من المحاذي وتوابعها على ما استصيه العقل من التنبيه على نوع  
 التشبيه واوردها عليها من الاستشهادات الدعوية والايات الشرعية ما فيه  
 منع وكفاية وقد بدلت فيما صاحب الكشاف في تفسيره فاما ما ذكره  
 عن كبرياء **القسم الثاني من الشبه ما يتعلق بمشبهات**  
 وقد يشكك في شبهه عقلية وسبقه **اما الشبه العقلي** فثلاث  
**الشبه الاولى** نالها لا يعقل موجودا حالها عن القدم والحديث  
 تفكدي لا يعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا تحت  
 ولا بين ولا شمال ولا خلف ولا قدام فلا حاد اثبات موصوف بهذه الصفات  
 جاذبات موجود غير موصوف بالقدم والحديث وهذا لا يعقل فاذا لا  
 بد من اثبات الجهة وهو مطلوبنا **والجواب** من وجهين اما اول  
 فهو الحكم انه لا يعقل لا تشبه بل يقول صرح العقل لا يابا وجود ذات واثباتها  
 لا في جسم وكيف يابا وقد قامت عليه الادلة واما الذي ياباه العقل  
 اثبات الاوليه لذات واحدة ولا تبوتها بقياسكم لاحدها على الاخر  
 بعيد واما ثانيا فما يعنون بقولكم انه لا يعقل اثبات ذات لا في جهة فان  
 اذ تم انه لا نظير لها فهو فرضنا لان عرضنا اثبات ذات لا نظير لها وان  
 ارجعتم انه لا يمكن اعتقاده فهذا خطأ فان العقل قد اعتقدوه لقيام الادله  
 على ثبوته فبطل ما ذهبوا اليه **الشبه الثانية** قالوا قد دلت الادله







لذاته ولعنان قديمه ولعنان حادثه في غيره فاذا اطلعت هذه الاقسام لم يبق الا انه تعالى مستحيها لمعان حادثه في ذاته وهذا هو المطلوب

**والجواب** اننا قد قدسنا الكلام في هذه الصفات واوضحنا الحق

الحق فيها واوردنا لكل واحد ما يستحق ويكفي فلا حاجة بنا الى ايراد

الان **التشبيه الثاني** قالوا القادر منا في الشاهد لا يمكنه ان

يفعل الفعل متعديا عن ذاته الا بعد ان يفعل في ذاته متعديا فحيث

يكون حال الغائب كذلك لان مطلق التأثير في ايجاد العقل لا يختلف حاله

في التامد والغائب **والجواب** من وجهين اما اوله فلا ينافي

ذلك في حق الواحد منا لما كان الاختراع متعديا عليه فلهذا لا يفعل

في الغير العيشة بل يفعل في نفسه واما القديم تعالى فهو قادر على كل شئ

فلا يفتقر الى ذلك واما ثانيا فلا ينافي اذا جاز ان يحدث في ذاته فعلا من

غيره اسلم حادث اخر وفعل اخر جاز ان يحدث في غيره فعلا مباينا

لذاته من غير واسطة فقلية ذاته تثبت بما ذكرنا ان ذاته تعالى ليس

مختلافا من الحوادث فهذا هو الكلام على التشبيه فيما اورده وتمامه

بتم الكلام في تنزيه ذاته عن التشبيه ونوابغه

**القول في تنزيه ذاته عن الحاجة ولو امكنها**

اعلم ان الكلام في تنزيه الله تعالى عن الحاجة الى المنافع ونوابغها وعن

المناز ونوابغها لم يقع فيه خلاف بين اهل القبلة على اختلاف اعوامهم

وسنن وطريقهم ولا حتى الخلاف في احتياج ذاته عن غيرهم من البرزخ والمخلوق

لملة الاسلام ولا بد من ايراد الدلالة على استغناؤه عن كل الوجوه

لان

لان العلم بكونه تعالى غنيا هو اصل في تقرير قاعدة الحكمة وعهد ثباتها

فاذا احتمية تنزيه ذاته تعالى عن الحاجة الى غيره انما يظهر بان نعيم الدلالة

على كونه تعالى غنيا في ذاته لا يحتاج الى ايجاد موجب يوجبها ثم يبين انه

تعالى عن صفاته لا يحتاج في شيوها الى غيره من فاعل او عليه ثم يبين

انه تعالى عن ذاته عن الاحتياج الى الجبر والمكان والجهل ثم يبين

انه تعالى عن ذاته عن المنافع ونوابغها وعن دفع المضار ونوابغها

فبين ان هذه الامور كلها يكمل العنا لذاته وبطلان الاحتياج وهذه

الاصول قد تقدم ذكرها في اثبات الذات وفي اثبات الصفات ولكنها

حيثما ماها ما ضا لنكشف وجه الغنا على الحقيقة ويستبين جوهر عدم المنك

ويظهر زونها باقامة الدلالة على هذه الاصول فلا حرج من تنزيه الكلام

على ريع مراتب **المرتبة الاولى** اقامة الدلالة على انه تعالى

عنى في ذاته عن ايجاد موجب يوجبها وقبل الخوض في ذلك نذكر حقيقة الغني

اعلم ان شئ الغني في لسان اهل اللغة ومصطلح المتكلمين واحد وهو المحي

الذي ليس يحتاج من كان بهذه الصفة جاز وصفه بكونه غنيا لا محالة

فاذا كان الله تعالى حيا وثبت استحالته الحاجة عليه كانت حقيقة الغني

حاصله فيه فلهذا وجب وصفه بكونه غنيا ثم يفسر الغني الى ما يكون

غنيا على الاطلاق والى ما يكون غنيا بشئ دون غيره فمضى كانت الحاجة

مستحيلة على الله كما انشراحه من بعد كان غنيا على الاطلاق ومتى

كانت الحاجة حايه عليه لم يتسع وصفه بان غنى بشئ دون غيره كما في حق

الواحد منا فالوصف بالغني مطلقا لا يجوز اطلاقه الا على الله تعالى



لما ذكرناه سابقا اذا كانت الحجة مستحيلة على الله فوصفه بكونه غنيا  
 لا معنى له كما لا يوصف الجاد بكونه غنيا لا نقول هكذا فاستد فان  
 العنى ان يكون وصفا في حق من كان حيا فاما الجاد والميت فلا يوصفان  
 بالنعى فلما كان الله تعالى حيا وجب وصفه بكونه غنيا فاذا تمهدت  
 هذه الفاعل فدلينا على كونه تعالى غنيا في ذاته عن الجاد موجد قبل  
 قدرته فانه فيما سلف فانا قد قدمنا ان الله تعالى واجب الوجود لذاته لا لا  
 فلا ينشأ الى الجاد موجد فلا وجه لاعادته **المرتبة الثانية**  
 في اقامة الدلالة على كونه تعالى غنيا في صفاته بذاته عن فاعله او عليه  
 اعلم اننا قد قدمنا قولا بالغا في الدلالة على كونه تعالى مستحق هذه الصفات  
 لذاته وانطلقنا قول الاستغناء والكلاية في قولهم بالمعنى القديم **نعم**  
 الذي ينبغي ان تذكره هاهنا كما لم نذكر فيما تقدم هو ابطال ان يكون  
 تعالى عالما بعلم محدث كما يدعيه اهل جهنم وهنالك فافهم ان الله تعالى  
 عالم بعلم محدثه لنفسه فالمعتد في فساد مذهبهما ادله ثلاثة اولها  
 وهو الذي يقول عليه الخوازمي وقد ترك كلامه هو ان مطلق المفعول هو ان  
 علما او غير علما لا يمكن حصوله من جهة فاعله الان لا داعي والداعي الى الفعل لا ينافي  
 الى بعد الفعل بحقيقة الفعل المدعوا اليه فلا يمكن القديم تعالى ان يفعل هذا  
 العلم لنفسه الا بعد ان يكون عالما بحقيقة لبيع منه ايجاد فلو لم يكن عالما  
 الان هذا العلم للزم الدور وانه محال وثانيها وهو انه لا يلائم تصاه الشج  
 ابو الحسن وحاصل كلامه هو ان العلم يجري مجرى الفعل المحكم لانه تعالى  
 مخصوص مطابق لمعلولته سواء كان من قبيل الاعتقاد او لم يكن فلا ينافي

فعله

الاسم هو عالم لما ذكرناه فلو كان الله تعالى عالما بعلم يفعله لنفسه على  
 وجهها للزم ان يكون عالما قبل ايجادها لبيتاني منه ايجاد فلو لم يكن الوقت  
 وانه محال وثالثها وهو الذي ذكره اصحاب ابي هاشم وزبده ما قالوا  
 هو ان العلم من قبيل الاعتقاد واقع على وجه مخصوص ولا ينافي وقوعه  
 على ذلك الوجه الاسمي هو عالم فلو لم يكن القديم تعالى عالما لا يعلم بفعله  
 لنفسه لوجب ان يكون عالما قبل ايجاد هذا العلم وحاصل هذه الادلة وجه  
 واحد وهو ان القديم تعالى لو كان عالما بعلم يجدته لنفسه للزم ان يكون  
 عالما قبل ايجاد هذا العلم فيلزم الدور والوقت وهما متعاضدان فلو لم يكن  
 يقال ان الله عالم بعلم محدث يفعله لنفسه وبغير ما ذكره اصحابنا وبما  
 في العلم وسط الكلام فيه مذكور في كتاب المعنى لما جنى النصا **عبر**  
 فانه يقول في تنوير هذه الدلالة لهم **الثالثة** **المرتبة الثالثة**  
 في اقامة الدلالة على ان الله تعالى غني في ذاته عن المكان والجهة والمعتد  
 في ابطال ما قد ساء في مسائل التجسيم فانا قد ذكرنا استحالة التجسيم  
 على ذاته ونوابقها فلا وجه لتكرره **نعم** الذي ينبغي ان يذكر مما  
 لم يتقدم له ذكره هو الكلام في ابطال نقابن هذه الصفات واصداها  
 لان القول بتجوير المكان والجهة عليه تعالى يؤدى الى ابطال صفاته  
 الذاتية وانبات نقابها فلهذا اوردناه هاهنا والمعتد في ابطال  
 نقابن هذه مذكورة الخوازمي وهو ان القول باستحالة اصداها هذه  
 الصفات ونقابها يؤدى الى محال وما أدى الى محال فهو محال مثله  
 قالا القول باصداها ونقابها محال واما قلنا ان القول باصداها



وتعاضدنا حال ولا نه لو جاز على الله الجهد والعجز والموت والحاجة المان لا يخلو  
 امان ثبت هذه النقاير مع ثبوت صفاته او مع عدمها فان ثبت ثبوت  
 صفاته تعالى كان فيه اجتماع القديين وهذا محال وان ثبت هذه النقاير  
 مع عدم صفاته لم يخل الحال عند عدم صفاته امان لعدم ذاته او لا  
 لعدم فان عدم صفاته في محال بل ما قد قررنا ان ذاته تعالى واجبة  
 الوجود لا لا من حيث يحل عليها العدم وان لم بعدم ذاته استحالة ان بعدم  
 صفاته لما قد سبقنا من ان صفاته واجبة الثبوت لذاته فثبت ان القول  
 بجواز نقاير هذه الصفات واصداها يؤيد على محال كما قررناه  
 وانما قلنا ان كمالا يؤيد الى المحال في محال فهذا معلوم بالضرورة  
 فننتقل الى دلالته بقدر ما نريد في هذه المرتبة **المرتبة الرابعة**  
 وهي المصقوة في هذه المسئلة في اقامة الدلالة على ان الله تعالى لا يحو  
 عليه الحاجة الى المنافع وتوابعها ولا يحوز عليه الحاجة الى دفع المضار  
 وتوابعها فنقول الذي يدل على بطلان الحاجة على الله تعالى الى المنافع  
 وتوابعها وعلى بطلان الحاجة على الله تعالى الى دفع المضار وتوابعها هو  
 انه لا قول بجواز الحاجة الى الله تعالى يلزم منه ان يكون آلهاميا وملئيا والام  
 والذلة عليه محالات فالقول بجواز الحاجة عليه محال فها تان مقدمات  
 يلزم من بيانها وتقريرها استحالة الحاجة على الله تعالى وهذا هو المطلوب  
**اما** المقدمه الاولى وهو القول بجواز الحاجة على الله تعالى يلزم منه  
 ان يكون الله آلهاميا وملئيا بها يكون با مرين احدهما ان الحاجة هي  
 المنفعة ودفع المضرة وديلتنا على ذلك هو ان معقول الحاجة وحسينها  
 ليس الا النفع ودفع الضرر ولا يفهم منها امر يتوى ما ذكرناه فانما

عزلنا

عزلنا عن العتسا القلم بالنفع ودفع الضرر فانه لا يعقل معنى الحاجة اصلا  
 وهذا يدل على ان العلم بالنفع ودفع الضرر اصل في العلم بها هيتها و  
 معقول امرها وثانها ان المنفعة هي الذلة وما يتبعها من دوح وشرك  
 وان المضرة هي الالم وما يتبعه من غم وحزن وديلتنا على ذلك هو ان العلم  
 من المنفعة ودفع المضرة ليس الا ما ذكرناه فانما معنى عزله عن العتسا  
 العلم بالذلة وما سبعا والالم وما يتبعه لم يحسبنا معقول المنفعة و  
 المضرة على حال وهذا يدل على ان العلم بالذلة والالم وتوابعهما اصل  
 في معقول المنفعة والمضرة ولا يفهمها من دون ما ذكرناه فثبت  
 ما ذكرناه ان تجوز الحاجة على الله يلزم منه ان يكون الله آلهاميا وملئيا  
 هي المقدمه الاولى **واما** المقدمه الثانية وهي ان الالم والذلة على  
 الله تعالى محال فالمرتب في بيانه مسالك **المسلك الاول**  
 وهو الذي عول عليه الجاهل من صحاب في هاشم واول من سبق الى  
 استخراج هذه الدلالة الشيخ ابو اسحق وحاصل ما ذكرناه فاقول للمضار  
 في المعنى حكاه عنه اما الله فلو صحت على الله تعالى اللزم من فرض محال  
 محال وما يلزمه المحال فهو محال فاذا القول بصحة الذلة على الله تعالى  
 محال وانما قلنا انه تعالى لو صحت عليه الذلة للزم من فرض محال محال  
 ولانه تعالى اذا كان عالما بما له في ايجاد الملتزمه من المنفعة العظيمة  
 وانه قادر على ايجاد الملتزمه وعالم بانه لا مانع له عن تحصيله فانما قيل  
 بالضرورة انه يكون ملجأ الى ايجاد الملتزمه لان حقيقة الالحاح حاصلة في  
 حقه تعالى واذا كان الامر هكذا فيجب يلزم منه محال لان احد هما انه



عب ايجاد الملتذ به قبل الوقت الذي اوجبه وقبله الى غير غايه وهذا  
بحال لا يقال هذا ابتداء منكم على ان داعيه الله اذا كانت محتمه وطلعت  
عن الصوارف وكان الملتذ به ممكن الحصول فانه محب حصول الملتذ به  
ووجوده ونحن لانستلزم ما ذكرتموه فلا بد من اقامه الدلالة عليه بل  
نقول العلم بمصروزي فانا نعلم ان الواحد متاذا اتفرع اعيه الى العقل  
وذلك الصوارف فانه محب حصوله لا محاله وسيا في تفرعه في الراعي  
يعون الله تعالى وهذا التوجيه في الالزام احسن من ان يقال لو كان تعالى  
ملحا الى ايجاد الملتذ به للزم ايجاد في الاول وثمن العقل لا يعقل ايجاد  
في الاول لان ماله اول لا يعقل نفى الاوليه عنه وتاثيرها انه كان  
يلزم ان يتسنى الجديد في ايجاد الملتذ به دون حيد ولا قدره وقت قد  
فيلزم وجود ما لا نهاية له وهذا محال ايضا لا يقال انما يلزم ان وجبه  
من الامور اللذبه اكثر مما اوجبه اذ لم يكن ثم مستبد فاما اذا حو  
ان يكون في الزيادة على ما اوجبه مستبد لم يلزم ما قلتموه بل نلتزم  
ان تجوز هذه المستبد القاديه عنها لا يعقل لانها لا تخلو اما ان تكون  
راحيه اليه او الى غيرهم وتحال ان تكون راحيه اليه لان ايجاد الملتذ  
به مستفعله ولذنه فكيف يقال انه مستبد عليه ولا يمكن ان تكون راحيه  
الى غيرهم لان علمه ماله في ايجاد الملتذ به من المنفعه بغيره عن ايجاد من  
تكون هذه المنفعه مستبد في حقه فوجب ان يكون داعيه متوقفا الى  
ايجاد الزيادة على ما اوجبه كما قلناه وتثبت بما حققناه انه يلزم من فرض  
صحة الله علمه تعالى محال وانما قلنا ان كما يلزم عليه المحال فهو محال

مثله

مثله فهذا معلوم بالضرورة فان الامور المحتمه لا يلزم عليها محال  
فقط ان يكون الله تعالى ملتذاً واما الامر فالذي عولوا عليه في بطا  
امران احدها انه لو جاز عليه الالم لجازت عليه الله وقد استحال الله  
بما ذكرناه فوجب استحالة الالم وانما قلنا انه لو جاز عليه الالم لجازت  
عليه الله فلان الواحد منا قد يتالم بما يلد به وملتد بما يتالم به ولو  
جاز احدىها عليه لجاز الاخر وتاثيرهما ان الالم لا يجوز الا على من يجوز في  
حقه المنقبات والمنقبات والهيئه انما يكونان في حق الاحسان والله  
تعالى يستحيل عليه المجتمعه صما من بيا نه فهذا ما عول عليه استحالة النسخ  
اي ما شئ ينفي للذم والالم على الله تعالى مع تهذيب ماله وحذف كل  
فضلائه **المسئلة الثاني ذكره الحوازي رحمه الله**  
وتقرر ما قاله في معنى الالم والله عن ذات الله تعالى هو ان كونه تعالى  
الما وملتداً ليس معلوماً مستبد ولا طريق اليه وكل ما ليس معلوماً  
مستبد ولا طريق اليه وحب نفيه وانما قلنا انه ليس معلوماً مستبد فهذا  
ظاهر لانه ليس مبدئياً ولا يوجد من جهة النفس ولا يعبد في الامور  
المبدئية فبطل ان يقال انه معلوم من النفس وانما قلنا انه لا طريق اليه  
فلان الطريق اليهما لا يخلو من قسمين فالنفس الاول ان تكون الطريق  
اليهما امراً فعلياً وهو على وجهين اما ان يكون الدليل عليهما امراً مؤثراً  
فيهما واما ان يكون امراً تراعيهما اما الوجه الاول وهو ان تكون  
الطريق اليهما امراً مؤثراً فيهما ولا يعقل الا احدى امري احدهما ان يقال ان  
العدم اثر له في كونه الما وملتداً وهذا باطل لانه تعالى لو كان امراً



وملئنا لوجب ان يكون ملجأ الى اجماع جميع المستهيات الى غير غايه ولو  
كان الما لذاته لكان يلزم الابطوحه شيئا من المنقذات وهذا معلوم بطلان  
وثانينها ان يقال ان فاعلا فعل القديم كونه الما وملئنا ولا طريق الى  
قديم احق غير القديم فبطل ان يكون الطريق اليهما امرا يؤثر فيهما  
الوجب الثاني ان يكون الطريق اليهما امرا اشرافيه لان ذلك لا اثر  
لا يخلو حاله اما ان يكون موصفا العقل مطلقا او صفة الاحكام او صفة  
القائمه به او صفة العالميه وكل هذه الامور تعمل بالضرورة انه لا يخلو  
فيها على كون القديم امرا وملئنا فبطل ان يكون المؤثر فيها امرا عقليا  
القديم الثاني ان يكون الطريق اليهما امرا مسمعا وهذا باطل لان الاول  
الشعره انما ثبت كونها حجة متى دللنا على كونه غيبا عن الانشائيات وان  
لا يجوز عليه الالم واللذ فكيف يقال ان ادلة الشرع حجة على انبائهما  
وهو لا يكون حجة الا بعد نفيهما فثبت ما ذكرنا انه لا طريق اليهما واما  
ان ما لا دليل عليه وجب نفيه فلان في تجزؤه حصول كل جهاله وابطال ما  
قد نفرد من الامور الضرورية والطرية فبطل ما ذكرناه كونه تعالى الما  
وملئنا فهذا الحضانة من كلام صاحب المعتمد مع تهذيب متالم يدرك  
**المسك الثالث** وهو الذي عمده الشيخ ابو الحسين في استعماله  
الالم واللذ على الله تعالى وحصول كلامه هو ان حقيقته الالم هو ادراك  
ما لا يلزم المزاج وينافيه وحقيقه اللذ هو ادراك ما يلزم المزاج و  
بواقفه والله تعالى لئتين يذى مزاج فيستحيل عليه ان يكون موافقا له  
ومخالفا من اللذ والالم فهذا ما عول عليه ابو الحسين في نفي كونه تعالى  
الما وملئنا وفيه نظر من وجهين اما اولهما فهذا مبني على ان الالم

واللذ

واللذ يحتاجان في العلم بمقتايبهما الحيد ونعريف كانه بعض الناس  
وان تعريفيهما ما ذكره وهذا فاستد فان الغرض من التعريف ايضاح الجمل  
بالمعلوم واطراح الحقايق واحكاما في النفس لعلم بالخصوصيات والامور  
الموجودة من النفس ومنها الالم واللذ فانها من الامور المحسوسة وهما  
ايضا موجودان من النفس فان كل ما يدركهما من بعينه ويدرك  
الفرقة بينهما من غيرهما من شارة الحقايق فبطل ان يقال انهما محتاجان  
الى تعريف ه واما ثانيا فبب اناس لما ان اللذ هو ادراك الما فله  
زعمهم ان كل ملام هو ملام المزاج فلا يلزم من بعضا ملاميه المزاج  
في حق الله تعالى ان يلقي مطلق الملاميه فما انكرتم من حصول ما يلزم  
ذات اسم تعالى وان لم يكن ثم مزاج فلا يلزم من نفي الخاص في العام  
فاذا انتفت ملاميه المزاج وهي الخاصه لم يلزم انتفا الملامه مطلقا وهي  
القائمة **المسك الرابع** اعتمده الشيخ ابو هاشم ونفرد  
ما قاله هو انه تعالى لو جاز عليه الالم واللذ لجاز عليه الشهوه والنفس  
ولو جاز عليه الشهوه والنفس لجاز عليه الزيادة والنقصان والزيادة  
والنقصان انما يجوزان في حق الاجسام وقد فترنا استعماله كونه  
نفا في حجتنا فبطل ان يكون الما وملئنا واما قلنا انه تعالى لو جاز عليه  
الالم واللذ لجاز عليه الشهوه والنفس فلان الالم واللذ انما يعقلان  
مع الشهوه والنفس فلا يكون الالم الما الامتياز بين الشهوه والنفس ولا يكون  
اللذ لانه الامتياز بين الشهوه والنفس واما قلنا ان الشهوه والنفس لا يجوزان  
الا على من تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا نأخذ بالضرورة ان اللذ  
سماحق ادراك ما يشبهه فانه يزيد عليه جنبه ومعنى ادراك ما يشبهه



طبعه فانه سيق عليه حتمه وهذا معلوم من حكم المشهور والمنفرد  
لا يقال انا لا نستلزم ان الزيادة والنقصان من حكم الشهرة والمنفرد حتى  
يلزمنا ما ذكرناه واما نقول ان الزيادة والنقصان في الشهرة والمنفرد  
المنفرد يجري العادة من جهة الله تعالى لا نقول هذا فاستدلنا بنظم  
بالضرورة ان الزيادة والنقصان من حكم الشهرة والمنفرد كما نقول ان من  
حكم الله مقارنة الشهرة ومن حكم الالم مقارنة المنفرد فلو كان انما  
ان الزيادة والنقصان ليسا من حكم الشهرة والمنفرد واما ما يجري العادة  
من جهة الله تعالى لجاز ان يقال ان مقارنة الله الشهرة والمنفرد ومقارنته  
الالم للمنفرد ليس لهما من خواصهما ولو اذ هما واما كان ذلك مجرى العادة  
من جهة الله تعالى لان بعد احتدادها في العقل كيقظ الاخر فاذا ثبت  
استقر ما قاله ابو هاشم في نفي هذا المسلك فلهذا المسالك كلها والله على  
استحسانه الالم واللذة على الله تعالى وفي ذلك ما يزيد من استحسانه  
الحاجة على الله تعالى لا يقال كيف يجلبون الحاجة على ذات الله تعالى  
ومع ذلك فانكم تقولون لو ان ذات العدم تعالى لو لم تكن حاصلة على صفات  
الكمال التي هي القادرية والعالمية والاشاورية لكان ناقصا تعالى الله عن  
النقصان علوا كبيرا فيلزم مكان يكون الله تعالى محتاجا اليها لكونها  
على صفات الكمال لا نقول الحاجة انما تعقل بالافتقار الى الغير والغير  
لا تعقل بين الذات وصفاتها وليس ما ذكرتم من باب الحاجة في شيء بل اذكرناه  
فليست اعلم انا قد فررنا ان ذاته تعالى غير متصفة بالمنفعة  
والمنفعة والشهوة والافتقار وانما مستحيلة على ذاته تعالى فهي ايتها  
غير متصفة بهذه الكيفيات التابعة لها الخلق والفرج والترويض والخدم  
والاستغفار والغضب والاشفاق والخوف والفرح وغيرها ولعلنا على

استحسانه

استحسانها على الله تعالى ههنا هذه الامور احببه في حقايقها الى الشهرة  
والمنفرد والجهل على اعتبارات مختلفة ودخوله بموضعه يكون واقعه  
عليها فاذا كانت الشهرة والمنفرد والجهل مستحيل على الله تعالى استحسانه  
هذه الامور لا يهازاجها اليها فهذا هو الحلام في استحسانه الحاجة على  
ذات الله تعالى واما التوفيق  
**القول في تزييد ذات الله تعالى عن الرتبة**  
وشرائط الادراكات ويستعمل على تفهيد وفضول زائدة **اما التمهيد**  
فذكر فيه تطبيق على النزاع فنقول ذهب اليه الزيدية وشيوخ المعتزلة  
المتبرية والبغذائية وجميع فرق الخوارج واكثر المرجعية الى ان الله تعالى  
لا يرى بالابصار ولا يدرك بشئ من الخوات فاما القائلون بتجوز الروي  
فهم من بيان الفرق الاول هم المشبهون بالجنسية المشبهة فانهم  
ذهبوا الى ان الله يرى بالابصار في جهته ونجسه وانه يجوز لمسته  
لاعتقادهم فيه انه تعالى حليم وقد اختلف بيننا وبينهم الى كونه تعالى حسما  
لا نالوسلما هم كونه تعالى حسما لم ننازعهم في صحته كونه مزييا ولهذا قد  
الكلام على كونه تعالى حسما لما كان اضلا لهذه المسئلة في القرن الثاني  
هم الاشعرية والحنوفية غير المشبهة فانهم زعموا ان الله يرى بالابصار  
ذاتين حسما وقالوا انما روي غير مكتمل بحصول في جهته من الحيات لا فوق  
ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا قدامه واعتدل ان التحقيق  
عندي ان الخلاف بيننا وبين المحققين من متأخري الاشعرية في هذه المسئلة  
انما هو من حيث اللفظ واما المعنى فليس متفقون عليه وبينا ان الغرض من ذكر



في كتابه الاقتصار ان الرؤيه عبادته عن محلي مخصوص لا شكر العقول وهذا  
هو الذي نريد بالعلم ونحن لا نكوه ولا نأباه وقد كثر ان الخطيب في كتابه  
الاذيعب ان الادله العقلية في هذه المسئلة غير معتدده اصلا وانما ليست  
قويه وذكر في كتابه انها تعد بحججه الادله العقلية ثم حكى هو عن  
اصحابه انهم قد خروا رءوسا على وجوه كثيره وكلها ضعيفه ثم قال في  
اخرها وتزبدان يكون الخلاف في هذه المسئلة لفظيا فاما المقدمون  
من الاشعريه فقد اطلقوا القول بان الله تعالى يرى بالابصار في الآخرة وأنه  
يراه المومنون وغيرهم ونحن نورد الادله على مطلق كلام المقدمين  
وذكرنا المقائلهم فاما المحققون من متأخريهم فلا وجه للكلام معهم لما قرنا  
وقد ذكرنا القول في تفصيل الادراك وقد سنا الكلام على أكثر مسائله  
عند اثبات المذكره لله تعالى فلا وجه لإعادته فهذا هو الكلام في  
التمهيد ونشرع الان في شرح الفصول التي بعده بقوله تعالى  
**الفصل الاول في حجب الرؤيه العقلية**  
على استحالة رؤيته تعالى والمعتد فيه مسائل ثلاثه **المسائل**  
**الاول** دلالة المنايله وعليها نقول على الجاهل من المعتزله ونفرد  
هو ان الزاوي بالحاشه لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكم المقابل  
واختارنا بقولنا او في حكم المقابل عن رؤيه الانسان وجهه والبراه  
فانه وان لم يكن مقابلا فهو في حكم المقابل والله تعالى ليس مقابلا  
ولا في حكمه فيستحيل ان يكون متربيا فهاتان مقدمتان اما المقدمه  
الاولى وهو ان الزاوي بالحاشه لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكم

المقابل

المقابل وهي ضروريه لا تخالها بعد الحبره والاستفاده فان من يؤيد ان يرى  
بالحاشه ما هو في خلاف جهة مخاضها فقد كابر عقله ودفع المغايه  
وانكر ما هو معلوم بالضرورة عند العقلاء ولزمه على هذا ان يجوز رؤية  
المعقود والمثل لاموات وسماع الاولان وغير ذلك من الامور المستحيله  
لان بعد حاشه العقل شاسوا واما المقدمه الثانيه وهو ان الله تعالى  
ليس مقابلا ولا في حكمه فهي سفيح عليها لان مخالفتها هذه المسئلة تعترف  
بان الله تعالى ليس مقابلا ولا في حكم المقابل لانهم ان قالوا استشهد الروي  
مطلقا فانهم يقولون باستحالة الجمله على السؤال فيلزم من هذا القول  
باستحالة الرؤيه على الله تعالى وهذا هو مطلوبنا **وقد تم تقرير هذه**  
**البطلان** ما يراى الاستحالة والانفصال عنها وهي حاشه **السؤال الثاني**  
قولهم ان هذه البطلان مؤسسه على ان الواحد يتاثيرا في ما يراه  
مكان الحاشه الصحيحه فقط ونحن لا نسل ذلك بل نقول الواحد يتا  
اما ان يرى ما يراه لا يدركه خلقه الله تعالى في عينه وان حاشه الحاشه  
ليست كافيه في الاجتراك كما نعلم واذ كان الامر هكذا اطلقوا  
ان الزاوي بالحاشه لا يرى الا ما كان مقابلا او في حكم المقابل بل لا يسمع  
على هذا ان يرى الله تعالى وان لم يكن مقابلا ولا في حكمه بان خلق  
الادراك في اعياننا فلا نعتمد الى شرط المقابله **وجواب**  
انا قد قررنا فيما سلف بطلان القول بكون الاجزاء في معنى باء  
نفسه وبينا ان الواحد يتاثيرا في حاشه الحاشه والموانع في  
حاشه من تقع والمذكر موجود فانه حين يتحرك وان عدم كل  
امر ونحو لم يحصل هذه الامور استحالة ان يدرك وان وجد كل امر



وان ذلك من الامور الضرورية التي لا يمكن دفعها وتبجيل خلافا فلا وجه لتكريره

**السؤال الثاني** بم تنكرون على من يقول ما وجب في الواحد مما لا يرى اما كان مضافا او في حكمه لان ذلك من الامور العارضة وما كان حصوله بالعادة كان خلافا فلا يمنع ان يكون الله تعالى مضافا في الاحتمال وان لم يكن مضافا ولا في حكم المقابل وهذا الشك هو الذي علق عليه ابن الخطيب في دفع هذه القاعدة فانه ذكر في كتابه النهاية انما يخلف بالايان المغلظة انما زاد اجتمعا انما لم نجد العلم بوجوب ما ذكرتموه ان يدين العلم بوجوب استمرار الامور العارضة التي توافقنا على جواز تغيرها عن محار بها فليس استبعاد ان يرى الواحد مما ليس مضافا ولا في حكم المقابل باقوى من استبعاد مخالفة الامور العارضة فاذ اجماع مخالفة الامور العارضة من غير مانع جاز مخالفة ما ذكرتموه من غير مانع ايضا **وجوابه** ان الذي لم يكن احدها بالغاوى والايان المغلظة واما الطريق في تنويرها وانما هو المظهر ويحكمها العقل ولا شك اننا احقنا عقولنا فوجدنا ما قاضيه باستحالة ان يكون الواحد مضافا صحيح الحاشية والموانع من دفعه لا يكون بين يديه قبيل وهو لا بد تركه وان لم يتحقق في الشك وفيها الفسحة ثم لا بد تركها وان يطبق عليه في تنويره وهو لا بد من جوارها وعبر ذلك من الامور التي تعلم بالضرورة استحالتها فعلمنا ان هذا ليس من باب الامور العارضة لان ما كان طرفه العارضة والعقل لا يمنع من جواز خلافا فدل علمنا استحالة خلاف هذه الامور التي قد راينا ان الطريق اليها ليس هو العارضة

لا يقال

لا يقال لو كان العلم بما ذكرتموه امرا ضروريا لما وقع فيه نزاع بين العقلاء ولم تكن الاشعة به على كثير منهم لان العلم بالضرورة لا يقع فيها اختلاف بين العقلاء ولا نقول لا شك ان العلم بما ذكرتموه ضروري كما جمعنا ولكن العلم بكونه ضروريا ليس هو معلوم بالضرورة واما طريق العلم بكونه ضروريا هو النطق والاستدلال والعدم النظري لا شك في تفاوت العقلاء في ادراكها وحصيلها وهذا ما خففنا من كلام ابي الحسن جوا بما عتاد كره ابن الخطيب مع زيادة تهذيب مما لم يذكر في كلامه **السؤال الثالث** ليس قد ثبت ان القديم تعالى يرى هذه الزيات من غير مقابل فلهذا يجوز ان نراه ايضا من غير مقابل فكيف قلتم ان الزاوي لا يرى المماكات مقابل او في حكم المقابل فاذا بطل اشتراط المقابل في حق رؤيته تعالى لنا فيها احوال ان سئل شرط المقابل لاجل رؤيته من غير فرق بينهما **وجوابه** اننا ادعينا الضرورة في وجوب اشتراط المقابل في حق الزاوي بالحاشية وابدناه بالخبر والاستقراء وانما لم نلجس ترايا بحاشية فلا يلزم ذلك في حقه ولهذا فان اكثر الشرائط المعتبرة المعتبرة في الروية واما وجوب اشتراطها لاجل الحاشية نحو حصول الضياء وانقاع الموانع فبلى على ان هذه الامور انما وجب اشتراطها في حق الزاوي بالحاشية فلا يلزم ذلك في حقه تعالى لما جمعناه

**السؤال الرابع** اننا تعلم الله تعالى بلا كيفية والعقوب بهذا انه لا يمكن الاطاحة بكنه ذاته ولا يمكن الوصول الى معرفه حقيقته فلهذا يجوز ان يكون رؤيته بلا كيفية وهو ان نراه من دون مقابل



ولا في جهة وجواب ان الكلام في حقيقته التي فرع على الكلام في حقيقته وان كان معقوله وقدرته انما حقيقته الزمنية في حق الزمان الحياتي لانه فيها من حصول المتقابل لانه اصل في معقول حقيقته فلا يمكن فيها من ذلك وانها كما ان العلم لا يثبت فيه من حصول حقيقته وهو اعتقاد الشيء على ما هو به ثم الكلام بعد ذلك في كسبية الاحاطة وعلمها فرع على ذلك فادراك لا يثبت في الزمان الحياتي من حصول المتقابل في حقيقته وهم لا يقولون به

**السؤال الخامس** مس اناسلنا ان المتقابل شرط في وجودنا بهذه الحواس فيمكن متكزون على من نقول ان الله تعالى يترى في الآخرة بجماله شادسته غير هذه الحواس بخلافها فلا يلزم ان يكون مقابلها

**جواب** ان هذا الشرط وهو المتقابل انما اوجبتنا استراطه في حق الراء بالحاشية مطلقا لان العلم الضروري لم يقبل بين حاشية وحاشية و اذا كان الامن هكذا فنقول في مخالفة هذه الحاشية التي نحن نقرها بهذه الحواس التي فيها ليس ما قوي ولا يبلغ من اختلافها في نفسها فاذا كانت هذه الحواس التي فيها مع اختلافها وتباينها مستقرة في وجودها شرط المتقابل وجب في تلك الحاشية ان تكون المتقابل شرطها فيها لما حققناه هذا سنهي عن هذا المسلك واعلم ان الشيخ ابا الحسن لما عجز في لالة المتقابل صرح في اخر كلامه بانها انما تدل على استحالة رؤيته الله تعالى فاما على الله تعالى ليس تزيينا في نفسه فلا واما ما وجد من ذلك لانه تانيه غير هذه **نعم** يمكن ان يقال ليس احد من الاله يقول ما به سمع ان يكون رؤيا مع استحالة رؤيته منا فيكون هذا القول مردودا بالاحكام **المسلك الثاني** في لالة الخواص وقد عول عليها اكثر المعتزلة ووجهها

في الاستدلال على وجود كثره ونحن نحن رها كما ذكره الشيخ ابو الحسن فنقول القول بصفته الزمنية بمعنى في الخيال وما يوجد في الخيال فهو محال فالقول بصفته الروية على الله تعالى محال واما قلنا ان القول بصفته رؤيته تعالى محال فلا نه تعالى لو حشر رؤيته منا في خياله من الحالات لسمع ان نراه الان ولو سمع ان نراه الان لوجب ان نراه الان فلما لم نره الان استحالة ان نراه في خياله من الحالات وهذا هو المطلوب واما قلنا انه لو سمع ان نراه في خياله من الحالات لسمع ان نراه الان فلات كونه محال سمع ان يكون رؤيا اما حكمه يثبت له اما لذاته او لبعض ما يلزم ذاته وعلى كلا الوجهين فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصفته فثبت انه لو سمع ان نراه في خياله من الحالات لسمع ان نراه الان واما قلنا انه لو سمع ان نراه الان لوجب ان نراه الان فلان الحاشية اذا كانت صحيحة والمزني حاضر في الدنيا من غير ان يكون المزني في غاية الضعف والمطافاة والجمع ساير المواجه فانه متى كانت الحاشية هكذا فانه يجب حصول الرؤيه اذ لو لم يجب حصول الرؤيه عند تكامل هذه الاسرار لجاز ان يكون يحضر تاجبا لاشيائه وامواتها عليه ونحن لا نذكرها وهذا باطل بما ذكرناه في سلك الادراك فاذا لم تدرت هذه القاعده فنقول هذه الشرايط لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى لانها لا تعمل الا في حق الاحصام او ما حل فيها من الادوات الحاصلة فيها واذ لم يعمل اعتبار هذه الشرايط في رؤيته الله تعالى بطل اعتبارها ووجب ان يكون محجورا مثلا من الخواص وسمعه كونه من يتكافأ في حصول رؤيته لنا فيلزم من هذا ان تدوم رؤيه اصحاب الخواص الله تعالى



وهذا الجدل بالصواب وانه ثبت ان القول بصحة الرواية لله تعالى يفي  
 الى المحال واما قلنا ان كل ما يورث الى المحال فهو محال فهذا معلوم  
 بالصواب لان الامور الصحيحة لا يلزم منها محال مطلق ما ذكرنا ان يكون  
 الله تعالى مريضا **وقد تم تقرير هذه الأدلة بانزال الاستدلال**  
 والافتقار عنها وجعلنا ان بقية السؤال الاول اننا نقول من هذه  
 الأدلة على صحة هذه الامور التي هي البعد وعدم اتخاذ المراتب والمطافه  
 والمحجبه الكيفية وعدم الضيا الحاصل بين الزاوي والمنتجب كلها موافق  
 عن الزاويه ونحن لا نسلم كونها موافق عنها فافهماد لانه على كونها موافق  
 ليعتم ما ذكرتم من استحالة الزاويه على الله تعالى كما ذكرتم **وجواب**  
 من وجهين اما اوله لان كون هذه الامور موافق معلوم بالضرورة بعد  
 الخبرة والاستقراء فان كان كونها موافق مكافئه للعقل ومبدأ فاعلم ان  
 وما يورث من الشكوك على كونها غير موافق كان يقال لو كان البعد  
 ما نفا عن الرويه لما زينا النجوم ولو كانت المحجبه كنهه مانعه لما زينا  
 ما ورا الزجاج وغير ذلك مما لا يتحقق جوابا لان التسلية في مثل هذه الامور  
 ينسب القضاء العقليه ويجز الى المستطاع فلا يسمع ولا يتحقق جوابا  
 واما ثانيا فلا نلوسلما كونها غير موافق كما ذكرتم فالمتصور حاصل لانه  
 اذا ثبت ان الله تعالى موجود وان الواحد ما مني صح ان يورث وجبات  
 يكون رايه وان الموانع في حق الله تعالى من تفعله فلو كان الله تعالى مريضا  
 لوجب ان نراه وخلافه معلوم بالصواب **السؤال الثاني**  
 اننا قلنا ان هذه الامور موافق وان العلم بكونها موافق معلوم بالضرورة

فهر

فهم متصور وفي على من يحوز ما نفا سوى هذه الامور ينفع من رؤيته  
 ولهذا لم تكن رؤيته لاجل هذا المانع المحذور **وجواب** ان  
 مثل هذا المانع لا يعقل ويجوز ما يعنى هذه الامور التي ذكرناها  
 تنفتح باب كل جهالة ويؤدي الى تجوز ان يكون بيننا جبالا سماحي  
 واصوات هائلة ونحن لا نذكر كمالها لغير غير معقول ولعل الواحد منا  
 الف تران حصل عن ادراكها مانع لا يعقل واستحالة هذا معلوم بالضرورة  
**السؤال الثالث** هب اننا قلنا ان لا مانع سوى هذه الامور  
 التي عددتموها ولكن لا نسلم انها من نفعه في حق الله تعالى بل نقول المانع  
 من رؤيته تعالى هو عدم المقابلة لان المقابلة في حقته تعالى محال  
 واستحالة الشرط اقوى في المنع عن رؤيته من محضته وانما قد اخرج  
 كون المقابلة شرطا في رؤيتهنا جميع المزيات وضح انها من نفعه في حق الله  
 تعالى فحينئذ يمكن القطع على استحالة رؤيتهنا ولا يمكن القطع على  
 استحالة كونه مريضا في نفسه **وجواب** ان مقصودنا من  
 الجدالة تعاضل فاننا قد قررنا ان الله لا له على استحالته في رؤيتهنا للقديم وان الرويه  
 بالحقائق مشروطه بالمقابلة وهي مستحيله في حق الله فلا جرم استحالة رؤيتهنا  
 ان نراه وهذا امر المطلوب **السؤال الرابع** هم تنكرون على من يقول  
 اننا نرى القديم تعالى الان وانا عالمون به من الضرورة من جهة الادراك  
**وجوابه** ان هذا باطل فاننا لو علمناه ضروره من جهة الادراك لما  
 وقع فيه خلاف من العقل كما لا يقع بينهم خلاف في هذه الامور المذكورة  
 كتواجد الليل وبياض النهار فهذا هو الكلام في تقرير دلالة الموانع ونسبتها



على اصول المعتزلة **واعلم** ان في مذهب الدلالة نظرا من وجهين احدهما ان دلاله الموانع في الحقيقة واجبة الى دلاله المقابلة وبياننا انا اذا قلنا في غير دلاله الموانع لو كان الله تعالى مرييا لوجب نزاه الان اذ لا يمكنها عن مريته كان لعاقل ان يقول اننا نقدر ان علينا وبيته مانع في حقه تعالى وهو عليم بالمقابلة لان المقابلة في شرط رؤيتنا في جميع ما نراه وهي مستحيلة في حقه تعالى فهذا استحالة رؤيته لاستحالة المقابلة عليه فاذا قيل لنا المقابلة في حقه تعالى محال قلنا اذا كانت دلاله الموانع لا تستقيم دلاله ولا يمكن تقديرها ولا تحقيق قاعدها لا بد من دلاله المقابلة وحيث ان يكون دلاله المقابلة هي المعتمدة فلهذا قلنا ان دلاله الموانع هي الحقيقة واجبة الى دلاله المقابلة وتبينها انا لو سلمنا انها دلاله مستقلة سقطت عنها انما يدل على استحالة رؤيته تعالى فخطا ما على انه ليس مرييا في نفسه فلا تدل عليه وظاهر كلام ابي الحسين ابطال دلاله الموانع وتبينها ان هذا المقتضى ما وجد به المعتزلة في تقرير هذا السلكين وعلمنا انهم في الادلة العقلية **المسلك الثاني في حجة الخوازي** رحمه الله تعالى وخاصة كلامه في الاستدلال على استحالة الروية على الله تعالى لا بد له العقليه هو انه حقيق دلاله المقابلة ودلاله الموانع دلاله واحده ومشاها على وجه واحد فلهذا كان اقوى واستد ما ذكره وتبينها على منهاج استدلالهم هو انه تعالى قد ثبتنا ناهيها من الله ولا مبدركي لذاته الان فلا يخلو انتقاد وبيتنا من وجوده ختمه اصلا لستنا على الصفة التي لمكانها صحت ان نراه واما لانه تعالى ليس على الصفة التي لمكانها صحت ان يكون مرييا مبدركا واما لان ما نأمنه عن رؤيته

واوهر اك

واوهر اك واما لان شروط الروية له مستحيلة عليه واما لانه تعالى مستحيل ان يكون مرييا في نفسه وهذه الوجوه كلها باطله سوى الوجوه التي نحن نذكر ابطال كل واحد منها ليصح ما ذكرناه من ان استحالة رؤيته تعالى امكن كانت لانه ليس مرييا في نفسه بعون الله تعالى واما الوجه الاول وهو اننا لم نره تعالى لاننا لستنا على الصفة التي لمكانها صحت ان يكون هذا باطل لا فائدة من اننا فيما سلف ان الصفة التي لمكانها صحت ان يكون المبدركا اما هي كونها اجبا على الخوازي ولا يشهد في كونها على هذه الصفة لاننا ابطالنا القول بالادراك فلا نعيده وثبت ان الواحد ساعى الصفة التي لمكانها يدرك كل ما يدركه واما الوجه الثاني وهو اننا لم نره لانه تعالى ليس على الصفة التي لمكانها صحت ان يكون مرييا فهذا باطل ايضا لانه تعالى اما صحت ان يكون مرييا على قول مخالفينا اما لانه اول بعض ما يلزم ذاته وعلى كلا الوجهين يلزم من استمرازه ذاته واستمرار لوازمها استمرار هذه الصفة واما الوجه الثالث وهو اننا لم نره لانه ليس على صفة عن رؤيته فهو باطل ايضا لان الموانع المعقولة ليس لا البعد والطاقة والرقعة والحجب لكشفه وعدم الضياء وهذه الموانع كلها لا تعقل صورها ولا ينعى كونها ممانعة الامن مريية الاحتمام والالوان اذا استحتم ان يكون الله تعالى صفة الاحتمام والالوان استحتم كونها ممانعة رؤيته لا محالة واما الوجه الرابع وهو ان يقال اننا لم نره لانه شرط رؤيته في كل ما نراه من المرات انما هو المقابلة وما في حكمها والمقابلة في حقه تعالى مستحيلة فظهر ان تكون مرييا لم يطل ان شرط الروية في حقه لانه غير مري في نفسه وهذا باطل ايضا لان المقابلة



لا يعقل كونها شرطاً إلا في حق الاحتياج والاول ان فاذ استحال في حق الله تعالى  
 ان يكون شيئاً او عرضاً استحال كونها شرطاً في رويته لان من حق كل شرط  
 ان يكون مستتباً فاما مكان تصورهم وان يكون حصوله معقولا في نفسه فاما  
 اذا كان لا يعقل تصورهم ولا يمكن حصوله استحال جعله شرطاً مطلقاً  
 ذكرناه ان يقال ان استحالته رويته انما كان لاستحالة الشرط وهي  
 المقابلة لما حققناه فاذ ابطلت هذه الواجهة لا ترتب على كلهما بل بقي الواجهة  
 الخامس وهو انما لم نذكره لان لاستحالة كونه تعالى منسباً في نفسه فلا يمكن  
 ان نرى نفسه ولا يراه غيره فهذا هو الفرق بين الدلالة العقلية على ما ذكره الخوارزمي  
 واعتدلت الفرق في توجيه الدلالة بين ما ذكره الشيخ ابو الحسين وسائر  
 المشوخ وبين ما ذكره الخوارزمي من وجهين احدهما من حيث الصور  
 وذلك ان ابا الحسين جعل دلالته المقابلة ودلالته الموانع كل واحد منهما  
 مستفله بنفسها كما فعله سائر المشوخ خلا انه لم يقل ان دلالته  
 الموانع في الحقيقة راجعة الى دلالته المقابلة كما فعلناه منه واما الخوارزمي  
 فانه جعلها دلالته واحده احدى مقدمات دلالته الموانع كما ذكرناه في تحرير  
 ولانها وثانيتها من حيث الغايه وهوانه ياتي على مساق استدلال الشيخ  
 ابي الحسين بدلالته الموانع ودلالته المقابلة ان دلالتهما مقصود على  
 استحالة كوننا راينين له لا على استحالة كونه تعالى مرئياً في نفسه فاما  
 الخوارزمي فانه ياتي على مساق استدلاله بالدلالة العقلية التي حكينا  
 عنه انه ليس مرئياً في نفسه وانه لا يرى ذاته ولا يراه احد لما حققناه  
**وقام التقرير الذي ذكره الخوارزمي**

بإيراد

بإيراد الاستدلال ولو اورد عليه والافصال عنها وهو **السؤال الثاني**  
 قد تقرر ان المقابلة معتدلة في كونها شرطاً في رويته الاحتياج وما حكاه من  
 الاول ان حتى وقت صحة رويتها عليها واستحالات رويتها مع عدمها وليس  
 بجواب الوجه في اعتبارها في صحة رويتها اما لانها صحيحة في حقها واما لانها  
 في صحة رويتها فتجوز رويتها من دونها والاول باطل بل كون الشيء صحيحاً لا  
 يجعله شرطاً في غيره فاما بقوله بالضرورة كثيراً من الامور الصحيحة ومع  
 ذلك فانه لا يجعلها شرطاً في صحة الرويه لها فاذ اطل اعتبار المقابلة في  
 الاحتياج والاولان لكونها صحيحة في حقها لم يبق الا انه انما وجب اعتبارها  
 لانها شرط في صحة رويتها فحيث كان كون شرطاً في رويته كل راي يحاسبه  
 فاذ استحال المقابلة في حق الله تعالى استحالة كوننا راينين له فقط لانه ليس  
 مرئياً في نفسه ولا انه يرى ذاته مطلقاً فلو لم يكن هذا المقرر يدل على انه  
 ليس مرئياً في نفسه **وجواب** اننا نستدل ان كون الشيء صحيحاً في نفسه  
 لا يجعله شرطاً ولكننا نقول من حق ما يكون شرطاً ان يكون في نفسه مستتباً  
 بكونه صحيحاً وان يكون ممكناً في نفسه متصوراً الحصول فاما اذا كان في  
 نفسه مستحيلاً استحالة جعله شرطاً فاذ عرفت هذا نقول لما كانت  
 المقابلة في حق الله تعالى مستحيلة استحالة جعلها شرطاً حصل اذا من مجموع  
 كلامنا ها هنا ان لا يجعل المقابلة شرطاً في صحة رويتها تعالى حتى اذا  
 استحالت في حقها استحالة كوننا راينين له لغوات الشرط وهو المقابلة مع انه مرئى  
 في نفسه وانه يرى ذاته وانما نقول المقابلة في حقها لما كانت مستحيلة استحالة  
 جعلها شرطاً واذا استحال جعلها شرطاً كان استحالة رويتها لان



لا يشترط في نفسه وإذا كان غير متروك في نفسه استحالة فيه أن يرى أنه  
**السؤال الثاني** لو لم تكن المقابلة شرطاً في رؤيتها لما لحقنا ببعض  
 المزيات للزم ألا يكون شرطاً في رؤيتها لحيثها فكأن يلزم أن يصرح أن يرى  
 الجسم واللون من دون مقابلة ولهذا فإن العرض لو صح فيه أن يكون علماً  
 من غير أن يكون شيئاً لعلنا أن الجسمة ليست شرطاً في العالمته فيجب لا يشترط  
 الجسمة في الجسم وأن كانت صفة في حقه لا أنها لو اشترطت في حق الجسم لكانت  
 في حق العرض فلو قدرنا في العرض كونه علماً من غير أن يكون شيئاً ليجعل  
 اشراط الجسمة في العالمته **وجوابه** أنا نقول أن الشرط في نفسه  
 منقسم إلى ما يكون كالحقيقة فيما هو شرط فيه وإلى ما ليس كذلك هناك  
 كالحقيقة فيما هو شرط فيه فإن حاله لا يختلف على أي وجه حصل وهذا كما  
 نقوله في العدم فإما شرط في العقل وهي كالحقيقة فيه فلا يعقل حصول  
 فعل من دون قدره وكما نقول في الجسمة فإما شرط في العالمته لكونها كالحقيقة  
 فيها فلا يمكن أن يعقل عالم من غير أن يكون شيئاً وهكذا القول في المقابلة فإنها  
 حقيقة في الرؤية بالحاشية حتى لا يمكن معقول الرؤية بحاشية إلا بالمقابلة  
 وما في حكمها وما ليس بحقيقة فيما هو شرط فيه يختلف حاله كما نقوله في كون  
 اليد آلة للبش والرجل آلة للمشي والعين آلة في الرؤية واللسان آلة في  
 الكلام وكذلك الحال في سائر الآلات **نعم** هذا كله فيما كان ممكن الحصول  
 في نفسه مستقراً الواقع فإما ما كان مستحيلاً في نفسه كالمقابلة في حق الله  
 تعالى فلا يمكن جعله شرطاً فضلاً عن أن يحكم باختلافه واتفاقه **القول**  
**الثالث** وهذا المشكل على القول الذي يحكيه عن الحواشي وهو  
 أنهم إذا حكموا بأن كل ما كان مستحيل لا يمكن جعله شرطاً حتى قلنا في

هذا

هذا إذا كانت المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى استحالة كونها شرطاً في حصول  
 أن يكون اشباعاً ورويه تعالى لعدم شرطها بل إنما استباحته ورويه لأنه غير  
 متروك في نفسه فهذا مبطل عليهم الاستدلال باستناع الآدمي على امتناع  
 المذموم مثل أن يقال لو كان للعالم صفات للزم العتاد في العالم وذلك  
 محال فالقول بالمصانع محال أيضاً ومثل أن يقال لو كان الله تعالى  
 فاعلاً للشيء لكان حاصلاً محتاجاً وذلك محال فالقول بكونه فاعلاً له  
 محال أيضاً ومثل أن يقال لو كان الله تعالى في وجهه لزم أن يكون جسمياً  
 أو عرضياً ومحال أن يكون جسمياً أو عرضياً فاستحال حصوله في الجهة إلى  
 غير ذلك من الاستدلال بفساد اللازم على فساد المذموم لأن لما قيل أن  
 يقول على مساق ما ذكرتم في المقابلة إذا كان الفناء محالاً استحالة  
 أن يكون لازماً لوجود الصانعين وهكذا الكلام في الجهد والجاهة إذا  
 كانا محالين استحالة جعلهما لازمين لعقل القبيح وهكذا الحسنة و  
 العزمية كما كانا محالين استحالة كونهما لازمين لحصوله في الجهة لازماً  
 كان محالاً على ما قلتم استحالة وصفه بكونه لازماً للغيره كما أن المقابلة  
 لما كانت مستحيلة في حق الله تعالى استحالة وصفها بكونه شرطاً في حصول  
 باستناع الآدمي على امتناع المذموم على ما ذكرتم وهذا فاسد **وجوابه**  
 أنا قد قررنا من قبل أن من حق الشرط أن يكون صفة في نفسه وأن يكون  
 ممكن الوقوع خارجاً للحصول لأنه يقع عليه تأثير لغيره فلا بد من أن يكون  
 متبوعاً بالصفة فإما ما كان مستحيل في نفسه فلا يعقل كونه شرطاً  
 أصلاً فإنا نهدم هذه القاعدة فنقول إنا ما ذكرناه من بطلان  
 الاستدلال باستناع الآدمي على امتناع المذموم إنما هو على القول بأن ما

**وجوابه**



استحالة استعمال حيله شرطا فالقول بعينه وبين الشرط ظاهر وهو ان  
 الاستدلال باشتغال الاردم على اشتغال المذموم انما هو شئ يذكر على وجه البرز  
 والتقدير بوزن الوجوه والتحقيق الاشكالي انقول في منسبه ولانته ليرحل  
 للعلم ما يغيب للزم الغشاد فيه والادام محال فالمذموم مثله ونقول  
 وحده من الله تعالى التبع لكان جاهلا محتاجا والادام محال فالمذموم  
 مثله وهكذا القول في سائر الامثلة بخلاف الشرط فانه موضوع يثبت عليه  
 تأنيث المورث فلا بد من ان يكون امرا متحققا مستبوعا بالحقه وان يكون مكان  
 الوقوع في نفسه فهذا هو الفرق بينهما وقد اورد الخوارزمي على نفسه  
 هذا الشك في المعتمد واجاب عنه بحجج لم يمت بالمرضى والتحقيق ما  
 ذكرناه فلهذا الشك عليها يقول المعتمد انه في التشكك بالادله العقلية  
 ولهم طرق فعليه غير هذه يعتمدونها وهي تركيبة ستورد في المسالك  
 الفاسدة وتبين وجه ضعفها بحسب الله تعالى

**الفصل الثاني في تحرير الادلة السبعية**

والمعتمد منها مسالك ثلاثة اعلم ان هذه المسلك مما يمكن الاستدلال  
 عليها بالادلة العقلية لان صحة المسلك والعلم به لا يتوقف على العلم  
 بها لا من حيث النظر ولا من حيث الاكزام فلهذا كانت الادلة العقلية عمد  
 فيها **المسلك الاول** الاستدلال بقوله تعالى لا تدركه  
 الابصار وهذه الامة لما في الاستدلال بها مشبهات الاول سمانه  
 تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في الآخرة والآخرى انه تعالى لا يحيل  
 ان تكون رايه له ونحن نورد في تقريرها ما يكفي ويشفي بقوله

اما المنسبه

**اما المنسبه الاولى** وهو انه تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في  
 الآخرة فالمقصود منها محصل ما ثبت في هذه المسالك الاولى ان ادراك  
 الابصار هو رؤية وبيها والثانية ان المراد بالابصار هو المصروف والثالثة  
 ان الاله لا ينفى عموم الشيء عن كل واحد من الخصائص والذات انما يصح  
 عموم الشيء في كل الارض منه وبعد صحيح هذه المقدمات المربع يكون معنى  
 الاله لا يراه احد من المصروفين في وقت من الاوقات وهذا هو المطلوب  
**اما المقدمه الاولى** وهو ان ادراك الابصار هو رؤية وبيها فالذي يدل عليه  
 امرتان اما اولاه لانه لا فرق بين اللجة بين ان يقال رأت فلا يبرى  
 وبين ان يقال ادركته بصرى كما لا فرق بينهم بين ان يقال ادركته  
 باذن وبين ان يقال سمعته باذن واما ثانيا ولان اهل اللسان فهو ابن  
 هذه الاله في الوفاء كعادى عن عايشه لما بلغها ان كعبا قال ان محمدا  
 رأى ربه انكرت ذلك وقالت فقتل شعري بما قلت من حديثك ان محمدا  
 ربه فقلت اعظم الغيبة تعالى وتلك هذه الاله لا تدركه الابصار وروي  
 عن ابن عباس اصحاب مثل ذلك فثبت ان ادراك الابصار هو رؤية وبيها واما  
 المقدمه الثانية وهو ان المراد بالابصار المصروف فالذي يدل عليه ان  
 احد ما ان الابصار وان كانت تستعمل في العقول كقول تعالى فاعتبروا كاي  
 الابصار وكسنة مجاز لوجهين اما اولاه فلان الله تعالى قال فانها لا تسمى  
 الابصار ولكن بحسب الغلوب لقي في المصروف في الغنى عن الابصار مطلقا  
 واثبتته في الغلوب والمراد بالغلوب العقول فلو كان البصر حقيقة في الغلوب  
 لما جاز لغير الحكم عن الابصار مطلقا مع اثباته في العقول لانه يصير متافعا

طرسه  
على الله



قالوا

واما ثانيا فلانه اذا قيل استكى بصره يد يستحق الاستفهام انه قد ثبت  
 وقد عطفه وهكذا اذا لم يصر لفلان او انه قد ذهب بصره لم يفهم وجب  
 وذهب عقله وهذا اقل منه كونه مجازا و ثانيا بما انا لو لم يكن كونه البصر  
 يستعمل جميعه في العقل فلا يكن جملة في هذه الآية عليه لانه لا معنى  
 لذكر اكل العقل الا القلم فلو جعلنا الاشارة على القول لكان معنى  
 الآية لا تدركه العقول وهذا غير جائز فنثبت ان المراد بالابصار  
 خاصا البصر ون واما المقدمة الثالثة وهي ان العموم شامل  
 لكل واحد من الاشخاص فالذي يدل عليه امزات اما او لا فان الام  
 اذا دخلت على الجمع افادت العموم والاستغراق كما لرجاء والافراد  
 بدليل صحة الاستثنى منها وصحة الاستغناء بدل على الاستغراق واما  
 ثانيا فلانه اذا قيل فلان لا يقرب النساء فليس يجوز كاله اما ان يفيد انه  
 لا يقرب كل النساء او يفيد انه لا يقرب واحدا من النساء والاول باطل  
 والاصدق اطلاقه على جميع الناس لانه يستحيل في كل واحد من الناس  
 ان يقرب كل النساء ويستحيل في الرجل الواحد ان يكون لكل النساء فلو كان  
 عدم مقارنته البعض كافيا في قولنا فلان لا يقرب النساء لوجب ان يصح  
 ذلك على جميع الخلق ولما علمنا بطلان ذلك علمنا ان المفهوم منه انه لا  
 يقرب واحدا من النساء فكذلك القول في قوله تعالى لا تدركه الابصار  
 اي لا يدركه واحد من المبصرين وهذا هو المطلوب فنثبت ان ال  
 يعيد مفهوم الشئ من كل واحد من الاشخاص واما المقدمة الرابعة  
 وهو ان العموم شامل للشئ في كل الازمنة فالذي يدل على ذلك امزانه اما

صدق

اولا

اولا فلانا اذا قلنا فلان لا تكتنه البيوت افاد انه لا يستقر فيها في جميع  
 الازمنة بدليل صحة الاستثنى وصحة الاستغناء بدل على الاستغراق وان  
 ثانيا فهو ان الشئ كالتشي والاشياء اذا قال لا تدخل هذه البدار  
 فانه يفيد نهيه عن دخولها في جميع الازمنة فكذلك الخبر بالشئ اذا كان  
 مطلقا وحب ان يعيد العموم في كل الازمنة والجامع بينهما ان كل واحد  
 من الشئ والشئ متعلق بعدم الشئ فاذا كان الشئ مفيدا للاستغراق في  
 جميع الازمنة وحب في الشئ ان يكون مفيدا للاستغراق في جميع الازمنة  
 ايضا فهذا انما يتقرر بالاستدلال بالآية على التثنية الاولى واما  
 التثنية الثانية وهي انه تعالى يستحيل ان يكون زمان له فمفهومه ان  
 زو يتنا له تعالى يفيد المنطق والمنطق عليه محال فالروية من هذا  
 تعالى محال واما قلنا ان زو يتنا له يفيد المنطق فالمقصود منه محصل  
 باثبات مقدمات اربع الاولى منها ان الله تعالى قدح بنعي ذاك الاصدار  
 والثانية ان ذلك قدح راجع الى ذاته والثالثة ان ذلك التمدح للشي  
 منجبا عن عقل والذابعة ان اثبات ما هذا محاله يكون نقضا وبعده  
 هذه المقدمات الأربع يكون اثبات زو يتنا له تعالى مفيدة للمنطق  
 وهذا هو المطلوب واما المقدمة الاولى وهو ان الله تعالى قدح  
 بنعي ذراك الاصدار فالذي يدل عليه وجوه ثلاثة اما او لا فلانه تعالى  
 وسط قوله لا تدركه الابصار بين اوصاف المبح لان قبله قوله تعالى  
 يبيع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء مبصر وكلمة وبعد  
 قوله تعالى وهو اللطيف الخبير بين مباح ايضا وكلما وسط بين اوصاف المبح



حيث ان يكون مبدحا والا كان خادجا عن اسبابه لفضاحه ونجا عليه الصفا  
في كلامهم واستقر لهم الاتزان له لو قال قابل زيد عما لم فاضل يا كل الخبز  
حكيما فقي لم يبد كلامه وكان خادجا عما عليه النصحا فقلنا بذلك اما  
وتستبين اوصاف المبدح يكون مبدحا واما ثانيا فلان الامه مجمعة  
على كون الابه وارده مورد التمدح وان اختلفوا في كيفية التمدح  
فاجل التعديل يتناولها على معنى الرويه عنه تعالى في الدنيا والاخره و  
الاستغنى به يحملها اما على نفع الاخطاه كاحكي من بعضهم ومنهم من ملها  
في التمدح على صحة اقتداره على منعنا عن ربه في الدنيا والاخره و  
كذلك نعيد المبدح يحصل من هذا اجماعهم على كون الابه مبدحا واما  
ثالثا فلان اجماع المسلمين على قولهم بامير يري ولا يري وهم يرون ذلك  
البناء على السؤال واما احده من الابه فثبت ما ذكرنا ان الابه وارده  
مورد التمدح واما المقدمة الثانية وهي ان التمدح راجع الى ذاته  
فالذي يدل عليه انه لو رجع الى العقل كان عموه لكان لا يخلو حاله  
من وجوه اربعة اما لانه لم يقبل الادراك نفسه واما لانه اوجد  
صحة الادراك واما لاجل حصول الحجاب عنه والالام للبعد وهذا  
الامور كلها باطله اما الادراك وصده فمما يحال ان لا قدسنا من  
ان الادراك ليس عيني وانه لا صفة له واما الحجاب الكثيف والبعيد  
فمما يحال ايضا لانهما انما يكونان على الاحتسام وهو يتعالى عن  
الجمسية لما تزيده فبطل ان يقال ان التمدح راجع الى العقل فيجب  
ان يكون راجعا الى الذات كما قلناه واما المقدمة الثالثة وهوان

هنا

هذا التمدح ليس مبدحا بتفضل فيجوز بذلك عن التمدح بقوله تعالى  
خلينا عفوفا فان العفو هو الذي يترك حق نفسه من الاضرار بالعير  
بالعقوبة والجليل هو الذي لا يقابل بالعقوبة بهذا المعنى مما قد وقع  
به التمدح كما ذكرنا ولكن ليس اثباته نقضا فان استنبط الحق جاز  
والمعاجلة بالعقوبة لمن يستحقها غير ممنوع منه والذي يدل على ان  
التمدح في الابه ليس مبدحا بتفضل امان اما اولين حصوله وبهانه  
برزهم بان يكون تفضلا او ان يكون عديمها تفضلا لاسيما وهذا  
انها من اعظم الثواب واجل المراتب واما ثانيا فلان التفضل اما ان  
يكون بايجاد صفة الادراك او بان لا يوجد الادراك لنفسه وهما محالان  
كما قد منا فبطل ان يقال ان التمدح مبدحا بتفضل لما قررناه في المقدمة الرابعة  
وهوان اثبات ما هذا محاله يكون نقضا فالذي يدل على ذلك وجهان اما  
اولا فلان ما كانه نفعه مبدحا اما ان يكون اثباته نقضا او مبدحا  
او لا مبدحا ولا نقضا فان كان الاول فهو مطلوبنا وان كان الثاني فهو باطل  
لان نفي المبدح لا يكون مبدحا والاصح ان يوصف احدنا بانه غير قادر  
ولا عالم وهذا محال وان كان الثالث فهو باطل ايضا لانه لو كان اثباته  
ليس مبدحا ولا نقضا كان عموه لم يكن نفعه مبدحا ولهذا فان الابه لا يمدح  
بانه ليس كما لما في ذاته لما كان اثباته ليس مبدحا ولا نقضا واما  
ثانيا فلان في نفسه والنوم في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم لما كان  
نفعه مبدحا كان اثباته نقضا فمركز فيما نحن فيه لما كان نفي الرويه مبدحا



كان اشياءها تفقدا والجامع بينهما ان التلخيص لما كان متعلقا بالمتن فيهما كان  
 المقصود متعلقا بالاشياء فيهما فثبت بما ذكرنا ان رتبة الله تعالى في تبيين  
 المقصود وانما قلنا ان المقصود على الله تعالى لمحال فلو جهلنا ما او لا فلا  
 يلزمنا تفصيل وجه المقصود بل يقول تعلم صفة من رتبة من الله وصدق  
 صاحب الشريعة ان التقايف على الله تعالى مستحيلة فلا يجوز ان يتناولوا  
 اشياء ما يؤدى اليها وهذا كاف في واما ثانيا فقلنا ان نقيم الحجة على  
 اظهار وجه المقصود فقولنا ليس محلو المقصود اما ان يكون عند ما لا شيء  
 من صفاته الذاتية او المحصول ما بينا فيها وخصاها او لصدور فعل لا يجوز  
 صدور رتبة عنه كالصريح او لعدم صدور فعل بحسب صدور رتبة عنه كترك الواحد  
 فالمقصود لا محله من هذه الوجوه الاربعة ولما علمنا ان رتبة الله تعالى  
 لا تدرك في القسمين الآخرين اذ لا تعلق للروية بما يخص لا فعال علمنا  
 انه يلزم المقصود احد القسمين الاولين اما خروجه عن صفاته الذاتية او  
 حصول ما بينا فيها وايضا وما كان يكون مقابلا في جهة من جنس لمزيمات  
 الجسمية او العنصرية ولما كان هذا محالا في حقه كانت الروية محالا ايضا  
 فهذا تمام الاستدلال بهذه الاربعة في تبيين ما على هذه الوجوه  
**وتمام تقرير هذا المسلك بانراج ما يتوجه من سؤالات**  
 والافتقار عنها وقد معنى اكثرها في اثبات الاستدلال وتبينها  
**سؤالان الاول** يتوجه على التسمية الاولى باسم  
 سكون على ما تقول ان الادراك بطور حقيقة على الملوح كما يقال ادراك  
 الغلام اذ بلغ وادراك الثمرة اذ بلغت ايضا وعلى الحق كما يقال ادراك

العم

العم اذا الحق بهم كما قال مؤرخنا المبدع كون اي المحقق وتتمثل بها  
 في الترتيب التي المتأخر بها في الحقيقة كالحج واللوث ووجه المحار  
 فيه هذان الواحد منا اذا انظر التي المتأخر من الاحتكام والاعراض  
 فكان نضر على بعد من ذلك التي المزيخرى بحرى ان سطع مسافة الى  
 شيء حتى بلغه وفضل اليه ولهذا سميت الروية التي المتأخر من الاحتكام  
 والاعراض لا ادراك محار انما ذكرناه فاذا عرفت هذا فنقول الاول  
 المتأخر في الاربعة انما نرد به انه لا يبلغ كنه ذاته تعالى ولا يما الحقيقة  
 ولم يرد في الروية مطلقا فيكون معنى الاربعة وقابله بما لا تدرك كنه  
 الاستدراك لا يبلغه ولا تملك كنه حقيقة وهذا لا مكره  
**وجواب من روجه ثلاثة** اما اولها فقولكم ان الادراك اذا كان  
 مقرونا بالبرهان فإنه يستعمل في الروية محارنا خطا لا نأخذ بالضرورة منه  
 الى افهام العقلا في افادته للروية وانه موصل الى معناها وحقيقتها و  
 هذا علامة كون الشيء حقيقة فيما استعمل فيه واما ثانيا فان كان استعمال  
 في افادة معنى الروية محارنا كان استعماله في افادته معنى الملوح والحق  
 محارنا ايضا لانه ان لم يكن استعمل الى افهام في افادته لمعنى الروية من  
 افادته الملوح والحق ولم يقصر عنهما فاذا كان حقيقة فيما استعمل  
 فيه وحب ان يكون ايضا حقيقة فيما استعمل فيه من غير فرق واما  
 ثالثا فان حارنا في الادراك المتروك بالضرورة لا يكون مفيدا للروية  
 مطلقا بل يفيد الملوح الى نفي حقيقة ونفي الاحتكام لا يجوز ان يكون الشيء  
 في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ليس فيها السنة والنوم مطلقا بل العرض



منه في الغفلة لا نفي لبيته مطلقا فلما كان هذا فاستدأ أول غلوفه  
 ما ذكرناه في الادراك بالانصار **السؤال الثاني** توجه على  
 التسمية الثانية وهو قولهم لا نسلم ان قوله لا تدركه الا بغير مدح  
 ويكافئه ان كون التي صفته مدح وكون التي صفته ذم امر حقيقي لا محالة  
 حاله باختلاف مواقفه كالعلم فانه صفته مدح ايما وقع والجهل صفته  
 ذم ايما وقع لا يخلط حالها فاذا عرفت هذا فنقول كون التي غير  
 مزيل لا يمكن ان يكون صفته مدح لان الطقوم والذوايح مشاركة لله  
 تعالى في كونها غير منبذ مع ان المديح غير حاصل فيها فقلنا بذلك ان  
 قوله لا تدركه الا بغير مدح ليس بصفة مدح واذا لم تكن مديحا لم يكن لها  
 نصيب كما دعيتم **وجواب** من وجه ثلاثة اما اوله لا فهذا الامر  
 لا يستقيم على اصولكم لان عندكم ان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء  
 ما يريد لانه ليس في اخلاجه حكم وريتم فيجوز ان يمدح من لا يستحق المدح  
 ويجعل التي مديحا وان لم يكن مديحا ولا يقتضيه عليه في افعاله واذا كان  
 الامر هكذا عندكم فلهذا يجوز ان يقال ان الله تعالى شان جعل في  
 الرواية في حقه تعالى مديحا ولم يبين ان يجعل مديحا في حق الرواع والطوق  
 واذا كان هذا سائعا على اصولكم بطل قولكم ان نفي الرواية ليس مديحا  
 واما ثانيا فلا خلاف بيننا لانه في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا  
 نوم وهو له تعالى ولم يتخذ صاحبة ولا اولاد الله وانما ورد المدح  
 ان الطقوم والذوايح مشاركة في ذلك ايضا واما ثالثا فلانا نقول ان  
 المدح اما وقع محجوب الامن وهو انه تعالى يرى ولا يرى لا  
 محجوب عما حصل التميز ونفع المانية بينه وبين غيره فلهذا كان المدح

واما

واقعا محجوب عنها لما ذكرناه مطلقا قالوا وهذا ملحق ما وجدته في  
 نفي هذا المسلك **المسلك الثاني** طلب الرواية يقتضي الاستدراك  
 المطلات وما كان مقتضا للمقتضى والمطلات فهو فاستدراكا بطل فالتوكل  
 يكون باطلا فاستدراكا محالة واما قلنا ان سوال الرواية وطلبها يقتضي  
 الاستدراك والمطلات فلان الله تعالى ما ذكرها مطلوبه لا احد ولا سائلا  
 الا بدعا واستغظمها وذكرها عليهم غاية الاستحسان وبدل عليه ذلك ثلاث  
 ايات **الاولى** قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا  
 الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا  
 فوصف الله تعالى من يتكلم الرواية وطلبها يكونه عتيا واستكبرا فلو كانت  
 صحيحة لم يوصف طائفتها بالاستكبار والعتو بل يكون نارا لا متزلة  
 من يطلب متابتا المعجزات **الثانية** قوله تعالى يتكلم اهل الكتاب ان  
 نزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا الزنا  
 الله جهرة واخذتهم الصاعقة نظيرهم فسئل الله تعالى سواهم للرواية  
 طلبا وعاقبهم في الحال بالصاعقة فلو كانت ممكنة لما عوقبوا في الحال  
 على طلبها **الثالثة** قوله تعالى واذا قلتم يا موسى ان ربك حق فري  
 الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وانهم مطروون فعاقبتهم الله باخذ الصاعقة  
 لما سألوا انكر عظيم ونحا لا شنيعا وهو الزنا وبه فلو كانت صحيحة لما عوقبوا  
 عليها كما لو طلبوا معجزة **ثامية** فصحت ما تلونا من هذه الايات ان الله تعالى  
 اورد ما ورد الاستكبار والتشيع على طائفتها وادى عليهم بالجهل واستغظم  
 عقولهم واستعظم مقامهم كما استعظم مقامه من اعتقاد اتحاده للول



في قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئا اذا شكوا بالشهوات  
 يشغولون منه وتشتت الارض وتجر الجبال هكذا ان دعوا للرحمن ولداً  
 وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولداً فثبت عما ذكرنا ان سوال الرويه وطلبها  
 يقتضي الفساد والمطلات واما قلنا ان كل ما كان مقتضياً للفساد  
 والمطلات فهو فاسد باطل فهذا معلوم بالضرورة لانه لو كان  
 صحيحاً لم يكن مقتضياً للمطلات والفساد فوجب الفساد لمطلات الرويه  
 وفسادها وهذا مستلزم قوي في بطلان قول من يجوز الرويه بهدم  
 سائرهم ويقطع جابرهم لا يقال لانا وصفهم الله بالعنوة والاستكبار  
 وعاقبتهم باخذ الصواعق لئلا يطلبوا محالاً وطالب المحال لا يوفق  
 لكونه عاقباً مستكبراً فان من طلب الجمع بين الصدين لا يوفق بالعنوة  
 والاستكبار بل نقول لانا وصفهم الله بالعنوة والاستكبار لما شأنا  
 الرويه في الدنيا وهم لا يستحقونها في الدنيا لانها من اعظم المنازل و  
 احل المراتب فلما سألوها في الدنيا لاجرم وصفوا بالعنوة والاستكبار  
 بل انما نقول هذا فاستدركوا بوجهين اما اولاً فهذا هو المنكر والساعة على  
 قايده فانه تارة الظاهر الاية والاطال لم يصبها فان كل من قرع متعة طهر  
 هذه الابواب فانه يعلم وطعاً لا يمتاز فيه ان الاكابر عليهم انما ورد  
 مطلقاً على طلب الرويه من غير التفات الى فيهم من قلوبها البتة  
 واما ثانياً فلو جاز ان يكون الاكابر عليهم لما ذكره لا لاجل طلب الرويه  
 لجاز ان يكون الاكابر على من اعتد به اعتاده ولو لم يكن لا تحاذه للولم  
 بل لا يمتزج اخر وتارة فكما ان هذا باطل بالضرورة فهكذا اما ذكره في الرويه

مظهر

مطل ما ذكره **المشكل الثالث** انك تقول تعالى جابراً موسى  
 عليه السلام لما سال الرويه لثانيه ووجه الاستدلال بهذه الاية ان كلمة  
 لم يوضع للنبي على سبيل الابه في المستقبل وازادة لا كذا من يقول  
 سيقول زيد فيقول في جوابه لن يقول كما نقل عن صاحب العين وهكذا  
 قد رآه ان محض في مفضلته ولا شك في فضلها وتقديمها في علم الادب  
 فاذا عرفت هذا فلا اشكال ان في اخله على الفعل المضارع في قوله لن  
 نراي وهو مفيد لرويه الغر فوجب حكم الاية الاية مؤتى عليه السلام  
 واذا لم يره مؤتى مع ما له من المنزلة والحظوة عند الله تعالى فغير مؤتى  
 من المؤمنين الحق بالآية لا يقال لو كانت لن مؤصوفاً للنبي على  
 جهة التأييد لما وردت للنبي المنقطع وقد وردت في المنقطع كما في قوله  
 تعالى ولئن تموتوا ابداً ما قدمت ايديهم وقد علمنا قطعاً بالضرورة انهم  
 يتمنون الموت في الآخرة والخللا من النار لانا نقول هذا باطل بوجهين  
 اما اولاً فلانا قد قررنا ان اصل وضعها لانا هو النبي على جهة الابه وال  
 والاستغراق بما حكينا من اياته القحة وعلماً العريشة ولست نمنع من  
 استعمالها مجازاً فيما ذكرناه واما ثانياً فلاننا نعلم انها واردة على  
 سبيل المجاز لان الموت الذي هي انهم يتمنونه هو الموت الذي يورثهم  
 الى العذاب الالهي وهم لا يتمنونه ابداً فاذا هي مستحيلة في حقيقها  
 في نفي التأييد والموت الذي يتمنونه في الآخرة هو الموت الذي يخلصون  
 به من العذاب الالهي فلهذا كان احد الموتين غير الآخر وصح ان  
 لن نأفبه على اصل وضعها للتأييد في النبي المستغرق فهذا تمام القول



على المسالك المتعينة المعتمدة في نفي الزوابع ونحن نرد فيها بالكلام  
 على المسالك الاقتناعية القاسية التي يستعملها المتكلمون ثم نذكر وجه  
 ضعفها بمشيئة الله تعالى وعونه  
**الفصل الثالث في ذكر الطرق الاقتناعية**  
 أقول ان المعتزلة يذكرون ثلاثة طرق في نفي الزوابع ويستعملونها فلو  
 بآثارها لفتادها وضعفها **الطريق الاول** دالة الاجناس وخاصة  
 ما قالوه فيها هو ان المزيئات في الشاهد اجناس مخصوصة وهي الجوهر  
 والاجسام والالوان فلا يخرج من هذه الاجناس ما هو منها ولا يدخل فيها  
 ما ليس منها فلا يصح ان يرى الاماكان من جنسها في الحتمية والعرضية  
 كما ان المسموعات في الشاهد لما كانت حينا مخصوصا وهي الصوت  
 فكما لا يجوز ان يسمع ما ليس بصوت هكذا لا يجوز ان يرى ما ليس من  
 هذه الاجناس التي ذكرناها فاذا استحال في حق فحقت الله تعالى ان يكون  
 حينا او عرضا استحال في حقه ان يكون مزييا **والاعتراض**  
 على هذا الطريق من وجوه ثلاثة اما اولها فقلت ما ذكره هو مجرد  
 دعوى عادية عن الحق واقامة الدلالة في انه لا يرى الاماكان من  
 جنس هذه المزيئات وما المانع من ان يرى ما كان محالها لهد في  
 حقها فمجرد المطالبة كاف في اطالة وسقوطه واما ثانيا فهو ان  
 الامور التي يستعمل عليها الزوابع اجناس مخصوصة في الشاهد فلان  
 لازم من مجرد صحة كونه تعالى مزييا ان يكون من جنس ما يرى في الشاهد  
 لازم من استحالة كونه تعالى مزييا ان يكون من جنس ما لا يرى

في الشاهد

في الشاهد من غير فرق واما ثالثا فهو ان ترى المجتمع والشواذ والبيان  
 ولا يلزم من رؤيتنا لها ان يكون كل واحد منها مثالا للآخر فملاجا  
 ان يكون الله تعالى مزييا ولا يكون مثالا لهذه المزيئات وعلى محله  
 هناك كونه اما هو لتعويل على محله ما وجدوه فكان خطأ فاستدأ  
 ويرى هذا ان صحة كون الشيء معلوما خاصته في الشاهد عن اجناس  
 مختلفة ومع ذلك فانه يعجز ان يعجز ما خالفها فكذلك الحال في صحة كون الشيء مزييا  
 فانه حاصل في الشاهد لاجناس مختلفة ويجوز ان يرى ما خالفها **الطريق**  
**الثاني** في كونه الاخر وتفسيرها هو ان المزيي لما يرى عندكم على خلاف  
 اوضاعه كالتجسيم في الجوهر والهبة في اللون فلو كان الله تعالى مزييا كما  
 نعوذ فكان يجب ان يرى لمكان صفته المقتضاه والصفة المقتضاه في  
 حقه تعالى هي كونه قادرا وعالما وحيا وقديما وهذه الصفات يستحيل في  
 كل واحد منها ان يكون مرصا عليها اما كونه قديما فلان المرجع به ان  
 انه لا اول لوجوده فهو مشتمل على امتزاج الوجود ونفي الازلية وبالطريق  
 ان يرى لمكان الوجود لانه كونه يلزم ان ترى جميع المرجوحات وهذا محال  
 بطل ان يرى لوجوده ومحال ان يرى لمكان نفي الازلية لانها امر عيني  
 والامور العينية لا تكون مؤثرة في الامور الشخصية لتماثلها  
 واما كونه عالما قادرا وعالما وحيا فلو علمت بها الزوابع في حقه  
 تعالى لمعلمت بها في حقا فكان يلزم ان يرى الواحد متاعا على كونه  
 قادرا وعالما كما ترى على كونه محييا فيلزم ان تكون القادرية وال  
 العالانية والحيية معلومة بالضرورة وهذا باطل بالضرورة والمطلوب



استحال ان يكون الله تعالى مَرِيًّا فهذا مما عولوا عليه في تقرير هذه الطريقة  
**والاعتراض على ما قالوه من وجهين** اما اولهما فلا بد عند المخالف انما  
 يرى التوهم بحقيقة ذاته المتصورة لا حقيقة كماله بخلاف حقيقته ذاته لا ينفك  
 عنه فلا يلزم من تعلوقه بغيره حقيقة ذاته تعلوقا يكونه قادرا وعالميا  
 وحيا واما ثانيا فلوقلت ان الله تعالى يرى لكان صفته المتصورة فلم لا  
 يرى على كونه قادرا وعالميا وحيا فقولهم لو راى على هذه الصفات  
 ليج في الواجب ان يكون مَرِيًّا عليها لان ما كان معجزة للرؤية لا يختلف  
 حاله فلو ان هذه الصفات عند القائلين بصفته الرؤية لا كانت متصورة  
 في حتم من كل الوجوه واذا لم تكن مماثلة لها من كل الوجوه لم يجز ان  
 في هذا الحكم وهو يصحح الرؤية ففمنع ما جمعناه فاهنا ما ذكرناه

**الطريق الثالث** بطلان التماثل والخلاف وحاصل ما قالوه  
 فيها هو ان كل ما كان اذراكه معصورا على حاشته واحده فانه لا  
 الامتثال ومضاد اكما نفعه في السواد مع سواد مثله او في السواد  
 مع البياض فلو كان الله تعالى مَرِيًّا لكان اما مثلا بعض الالوان او  
 مضادا ولما استحال في حقه تعالى ان يكون مثلا لها ومضادا لها  
 كونه مَرِيًّا لما ذكرناه **والاعتراض على ما ذكرناه** من وجهين  
 اما اولهما فلانهم لم يريدوا في ذكره انه على وجه الدقة من غير قائمة  
 على ما ذكره الله الان يقولوا اننا لم نجد شيئا معصورا على حاشته واحده  
 فالادراك لا يستاقلا اعتقادا كان ذلكا نقول على وجه الوجود ولا به  
 محال واما ثانيا فحاصل هذه الدلالة انه تعالى لو راى لوجب ان يكون

من جنس

الاحشام والاعراض وظفره ناصف هذه الطريقة فيها مَرِيّة **الطريق**

**الرابع** بطلان الانطباع وتقريرها هو ان رؤية الشيء ليس بالاحشام  
 صورته في الحاشية اذ لا يعقل رؤية الاشياء الانطباعا في الخواص فلو  
 كان الله تعالى مَرِيًّا لوجب ان تكون ذاته مطبقة في حاشتنا وهذا محال  
 في حقه تعالى فبطل ان يكون مَرِيًّا فهذا مما عولوا عليه في هذه الطريقة  
**والاعتراض من وجهين** اما اولهما فهم لا يستطيعون ان الزو يدلت  
 الا لا انطباع بل يقول ان الواحد منها انما يكون مَرِيًّا بمعنى يخلقه الله  
 تعالى في عينه من غير حاجة الى الانطباع واما ثانيا فلانهم يقولون  
 اذا كانت حقيقة ذاته تعالى ومقتضاها ثابتة في نفوسكم بالعلم فيها اجاز  
 ان تكون حصة ذاتية في خواصكم بالادراك لا يقال انه لا صورة حقيقة  
 ذاته تعالى في حاشتنا الا لا انطباع لا نقول هذه دعوى فها هو

عليها بل ما اكتم ان تكون حقيقة ذاته ثابتة من غير انطباع **الطريق**  
**الخامس** بطلان الالتزام وحاصلها هو ان الرؤية تعلق بذات الله تعالى  
 لوجب ان تتعلق به شايء الاذراكات فكان يلزم ان يكون الله تعالى  
 مستوعما مدد وقاسمها ما ملهوسا ولما استحال ذلك في حقه تعالى  
 العقل ونظيره هكذا الحال في الرؤية في حقه فبطل ان يكون مَرِيًّا

**والاعتراض على هذا الالتزام** هو ان القائلين بحواز الرؤية على الله  
 نزيات منهم من اعتمد الادلة العقلية ومنهم من اعتمد الادلة العقلية  
 فاما المعتمدون للادلة العقلية فقد التزموا هذا وزعموا ان الله تعالى سمع  
 عليه ان يكون مَرِيًّا بهذه الاذراكات واعتذروا عن هذا بانهم  
 اذا حبلوه من ما لم يلزم ان يكون من جنس هذه المراتب هكذا اذا حبلوه



ملبوسا ومذودا قال من يمتحن هذه المبركات تعالى الله عن ذلك  
 شأنه ونقد من شيع ما تنهوه علوا كبيرا واما المعتدون بهم  
 على الادلة المتكلمة فلهن ان يقولوا ان الادلة العقلية مبادلت الاعلى كونه  
 تعالى مؤثرا فقط ولم يدل على انه مدرك بشي من هذه الادراكات  
 فلهذا لم ينسأ القول بها فعلى كلا الوجهين بطل التعويل على مثل هذا  
 الالتزام **الطريق السادس** ولا تسعته وهي قوله تعالى  
 وما كان لبشر ان يلقى الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا في  
 بابه مما يشاء قالوا فوجه الدلالة على استحالة الرواية من هذه الآية  
 تعالى الله تعالى هو ان الله حكى انه لا يكلهم احدا من البشر الا على اذنه  
 ثلاثة ائمة على طريق الوحي وهو الالهام والانساع في القلب كما اوحى الى امير  
 واما على ان يتبعه كلامه الذي خلقه في بعض الاحكام كما اوحى الى موسى  
 واما ان يرسل اليه رسولا من المليك فيوحى اليه كما كلمه الانبياء غير  
 موسى قالوا انما الله ان يكلهم بشرا الا على هذه الوجوه ومع ذلك لم يره  
 احدهم واذا ثبت انه لا يراه من كلمته ثبت انه لا يراه من لا يكون كلاما  
 له لانه اذا لم يره مع كونه مكلاما له فيان لا يراه مع كونه غير مكلم  
 له اولى واخر هذا ما عولوا عليه في هذه الدلالة **والاعتراض**  
 عليه من وجهين اما اولها فانه ليس هذه الدلالة الا ان الله لا يكلم  
 احدا الا على هذه الوجوه الثلاثة من ان يكلهم ان الله تعالى فيسجل عليها  
 الرواية فاذا كثر في لا يبعثها المقصود ولا يدل عليه واما ثانيا فلان  
 محمول الآية فايدتها على ان يكلهم هو انه تعالى لا يكلم احدا الا  
 على احد هذه الوجوه التي ذكرتها والاول هو قوله فاذا لم يكن رايها

لا فيها

له فيها استحالة ان يكون رايها في حال اصلا فنقول لعقل اهل الجنة بؤنه وان  
 لم يكن معكاهم فبطل استدلالهم بهذا الابه وحق الالتماد على ما قدمناه  
 من المتكلمة المستدلة فهذا هو الكلام على الطريق الاثنا عشرية  
**الفصل الرابع في ذكر شبهاتهم وهي عقلية وسمعية**  
 وقد اعتمدوا من جهة العقل على شبه تركيبه وقد اجمع المحققون منهم كانت  
 الخطيب وعنده ان الادلة العقلية في عدم المتكلمة غير معتد بها فانه من رها في كتابه  
 الهاميه وكتابه الاربعين وبالغ في تعريضها وحملها على استحالة فهم قدر زوها  
 على وجه كثيره هي اضعف مما مر في قال في اخر كلامه في الكتابين ان  
 التمسك بها يضعف فاذا كان المحققون مصرحين بها وانما تركبها فيما ظنوا  
 ونعى نوزيدها وتحقق السلام في ضعفها وهي دعوات **النوع الاول**  
 منها عقلية واخرى ما ذكره من هذا النوع شبه ان مع الشبهة الاولى المنهية  
 بدلالة الوجود وتقررها من اننا نعلم الصرازة ان هذه الجواهر والاولان  
 مشتركه في حقيقة كونها مرتبة وبداية العقول فتشهد بان هذه الصحة لاهية  
 لها من علو فان المعتد ومات في انبثها لا يصح ان تكون مرتبة وهذه المجردة  
 من الجواهر والاولان يقع كونها مرتبة فلو لا امر لا جله في هذه الموجه  
 ان تكون مرتبة والالام يكن حصول هذه الصحة لها اولى من حصولها لهذه  
 المعتد ومات فوجب لها ذكرناه بعين هذه الصحة فاذا ثبت هذا  
 فنقول انه لا يمكن لعقل هذه الصحة بخصوصية كون الجواهر جواهر او محيية  
 ولا يكون اللون هبة لان هذا الوجه بعينه لعل الاحكام المتساوية بالتكلم



المختلفة وهو باطل لانه لو كان تعليل الاحكام المتساوية بالتعليل المختلف  
لجاء ان تعليل صحة الفعل تارة بالغا وترته وتارة بغيرها فوجد الى  
ان صحة الفعل بمن ليس بتاثير وهذا محال فاذا لا بد من تعليل هذه  
الصحة باكثر مشترك ولا شيء يمكن ان تشترك فيه الاحكام والاعراض  
الامران الوجود والحدوث والتعليل بالحدوث باطل لانه عبارة  
عن وجود مسبوق بعدم لا يعقل ان يكون جزءا من العلة واذا سقط  
العدم عن درجته لم يعتبر لم يقول لا الوجود ولا شك ان الوجود مشترك  
بين القديم تعالى وبين سائر المزيات فيجب ان تكون هذه الصحة  
مستتمة في حقها وهذا هو المصود بهذا المتحقق ما ذكره صاحب النهاية  
واعلم ان المسئلة الجواب عن هذه الشبهة مقامات ثلاثة **المقام الاول**  
الحقيق وحاصله اننا نسل ان هذه الصحة اعني صحة كون هذه الاشياء  
معللة بعلة ولكننا نقول العلة في صحة كونها مزية هي التخيير في الجوهر  
والهنة في اللون ولهذا فانه متى كان متخييرا صح ان يكون من سائر متي  
لم يكن متخييرا استحالة كونه مزييا وهكذا الكلام في هنة اللون فلما كانت  
هذه الصحة ابروز مع التخيير فالهنة في اللون طرية او عكسا وحال تكون  
معللة بهما قوله هذا يلزم منه تعليل الاحكام المتساوية بالتعليل  
المختلفة وهو باطل بما قدمناه فنقول هذا جارز ويدل عليه امور ثلثة  
اولها ان الاشياء المختلفة مشتركة في ان كل واحد منها محال للآخر  
وحقيقه المحال له امر واحد وهو الاستدراك لها مستد لاخر وهذا شيء  
واحد فان تعليلها جميعا بغيرها المختلفة هو تعليل الاحكام المتساوية بالعدل

المختلف

المختلفة وحال مثله في مثالنا وان زعمنا ان المحال له ليس امر متوحيها وانما  
هي احكام اضافية فهكذا نقول في صحة كون الاشياء مزية ليس امر متوحيها  
وانما هي احكام اضافية مزية بغير فرق وثانيها انكم اذا علمتم كون الاشياء  
مزية بوجودها كما انتم فبما ان العلل صحت كونها موجودة فان عللها  
بوجودها فهو باطل لانها قيل ان تكون موجودة لم يثبت لها وجود واعلم  
بخصوصية حقايقها فقد علمت الاحكام المتساوية بالتعليل المختلفة فقد سلمت ما  
منعتم منه وان زعمنا ان صحة كون الاشياء موجودة فيمن امر متوحيها هكذا  
نقول في صحة كون الاشياء مزية ايضا وثالثها ان صحة كون الشيء معلوما  
وتحقيقه عنه احكام متساوية لا سائر اكماله معلول حقايقها وقد علمت ان  
المختلفة وترا بغيرها ان صحة العالمية والقابلية امر واحد مشترك  
بيننا وبين القديم تعالى ومع ذلك فانكم علمتم هذه الصحة في الشاهد  
بالحيوة المتحدثة وفي الغائب علمتموها بالحيوة القديمة مع اختلاف الحيايات  
في حقايقها وفي هذا اختلاف العلة مع تساوي الاحكام وحاصلها  
ان الاعراض مع اختلافها واختلاف احكامها عاقبة مشتركة في وجوب  
حاجتها الى الجبال ومعلوم ان حاجتها الى الجبال هو امر واحد ومع ذلك  
علمتموها بالحقائق المختلفة وساجدتها هو ان كل امر تعالى متساوي العلم  
الحادث عنكم في تعليلها بخلاف واحد على سائر الوجوه ثم لا يلزم من  
اشتر اكهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقايقها ثانيا لهما وثالثها  
هو ان العلم انما يقع لكونه تليا والجهل انما يقع لكونه جهلا والكذب  
انما يقع لكونه كذبا لا بدليل ان الكذب يذو مع هذه الوجوه ويجوز



وعدما والفرق في هذه الامور هو متى واحد وقد علم بهذه الامور المختلفة  
 ثبتت بما ذكرناه من هذه الوجوه ان الاحكام المتشابهة لا يجوز ان تكون  
 معللة بالعلل المختلفة فمثل نار عمود وشمع انوار وبنو الجوهر واللون معللة  
 بحقيقة مما يختلف لما ذكرناه **المقام الثاني** من اناس لما علم  
 ان الاحكام المتشابهة لا يجوز تعليلها بالعلل المختلفة فاحيروا بما اذا  
 تعلل صحة كون الجوهر والالوان مرتبة فان قالوا لا يوجد لانه هو الا  
 المتشرك بين القديم تعالى وسائر المراتب فهذا وجب ان يكون هو العلة  
 في صحة رتبته فان لم يكن هو العلة لكان هو العلة في صحة رتبته لان  
 باطل لوجوده ثلاثة اما اولها فلانه لو كان علة في هذه الصحة لكان  
 لا يخلو حاله اما ان يكون علة لصحة رتبته نفسه او علة لصحة رتبته الحقا  
 الذي هو متعلقها فان كان علة لصحة رتبته نفسه فهو باطل لانه كان  
 يلزمه الاتري من السواد الوجود والاي ترى من البياض الوجود  
 والاي ترى من الجوهر الوجود وحيث يكون معلوم رتبته في  
 المراتب امر واحد وهو الوجود وهذا يتفق وهذا يتفق الى  
 غير من حيث المراتب من السواد والبياض والجوهر من حيث الابدان  
 لان متعلق الابدان فيهم واحد وهو الوجود واستحالة هذا معلومة  
 بالضرورة ولا يحتاج فيها الى الاطناب فبطل ان يقال ان الوجود علة  
 في صحة رتبة نفسه وان كان علة في صحة رتبة الحقايق الذي هو  
 صحة لها فهو باطل ايضا لان السواد انما صحت رتبته لكونه سوادا  
 لا لغيره احرى من فصل عن كونه سوادا كما ان السواد انما علم لكونه  
 لا لغيره من فصل فكما ان القول بان السواد يعلم سوادا لا لغيره

سوادا

سوادا قول يعلم فستأخذ به لبدية فهكذا القول بان السواد انما يصح  
 رتبته لا من رتبته سوادا يكون فاستدراكه ان يكون الوجه  
 هو العلة في صحة كون الشيء مرتبة وتاثيرها ان الوجود لو كان علة في صحة  
 كون الاشياء مرتبة لزم ان تكون الذوايج والطبوع كلها من رتبة  
 الوجود لا محالة ثابت لها وهو امر واحد فكيف يلزم ان يكون مرتبة  
 والعلل باستحالة كونها مرتبة ضرورية وتاثيرها ان حواسنا سليمة والحواس  
 مرتفعة وشرايط الرتبة خاصة فلو كان الوجود هو العلة في صحة رتبة الاشياء  
 لوجب في العلوم والقدرة ان تكون مرتبة لنا الان وهذا محال بالضرورة  
 ولا يمكن ان يكاب كونها مرتبة لامتدادها في اولها فلا بد من هذه مكاربه وحيث  
 للضرورة فلا تسمع وانما تانيا فلان الالوان لما صح كونها مرتبة ثبات  
 الاغنى بعد نقصا في نفسه في استحالة رتبته لها فلو كانت العلوم والعلوم  
 مرتبة لزم ان يكون عالمنا متماثل الاغنى مع الالوان فكيف يلزم  
 ان نجد من انفسنا ذلك المنقوص الذي وحده الاغنى باستناعه عن الرتبة للالوان  
 ولما استحال ذلك علمنا انها غير مرتبة فبطل ما ذكرناه من هذه الوجوه ان يكون  
 الوجود علة في صحة كون الاشياء مرتبة **المقام الثالث** استدراك  
 ان العلة في صحة كون الاشياء من الجواهر والالوان مرتبة هو وجودها من  
 ان وجود هذه الاشياء مستلزم لوجود القديم تعالى حتى اذا وجب كونها  
 مرتبة لزم ان يكون مرتبة فاقبوا ذلك له ليجع ما ذكرته بل يقولون ان وجود  
 مخالف لوجود هذه المراتب وبينا انه بوجهين اما اولها فلان الوجود  
 على ما ذهبكم هو نفس الوجود وحقيقته ولا شك ان حقيقة ذات القديم



تعالى مخالفة تحقيقه هذه الجواهر والالوان فلا يلزم اذا كانت مزية  
 ان يكون مزييا. واما ثانياً فلم يلزم ان يكون المصحح لزوم هذه  
 المزييات هذا الوجود بشرط تقدم العدم وهذا غير حاصل في القديم  
 تعالى فلا يكون مزييا. الا ترى ان الفعل يحتاج الى الفاعل في جوده  
 وهذا الوجود بشرط تقدم العدم عليه لهذه الحاجة فلم لا يجز ان يكون مزية  
 لهذه الصحة فبطل ما عولوا عليه في هذه المسئلة **الشبهة الثانية**  
 قولهم القديم تعالى لما كان عالماً لذاته وجب ان يفعل شأنا معلوماً  
 فكذا اذا كان راياً لذاته وجب ان يكون راياً لذاته ومبذراً لها كما  
 يجب ان يرى شأنا من المزييات ويدركها وكل من قال انه يرى نفسه فانه يرى  
 غيره **والجواب** فما ذكره من وجهين اما اولهما فمقول ليس له تعالى  
 قادر لنفسه على مذهبنا وقادر بقدرته قدسه على مذهبكم فلا يلزم  
 ان يكون قادراً على نفسه فكذا نقول وان كان راياً لذاته على مذهبنا  
 ومبذراً كما بدأك قديم على مذهبكم لا يلزم ان يكون راياً لذاته فارت  
 قالوا ان القدرة على ذاته تعالى مستحيلة لانه بلا اول فليس اوله رؤية ذاته  
 تعالى مستحيلة لانه ليس جسمياً ولا عرضاً فاقبوا دلاله على صحة كون  
 ذاته مبذراً. وحينئذ فلا حاجة بكم الى تقرير هذه الشبهة. واما ثانياً  
 فصب انما قلنا انه تعالى راى لذاته او بدأك قديم على رجبكم من حق صفة  
 الذات والادراك القديم الا يتعلق الا بما يكون صحيحاً في نفسه ولهذا  
 فان القديم تعالى يستحيل له حقيقة ادراك المعبد ومات لما كان ادراكها  
 في نفسها متعذراً فلا بد لكم من اقامة الحجة على ان ذاته تعالى يمكن ان  
 يكون مزيية. وبطل ما قوطت الجوهرة

الشبهة

**الشبهة الثالثة** قالوا الجواهر والالوان لا بد لها من مصحح في  
 كونها مزيية ولا مصحح لها الا كونها قايمة بانفسها والقديم تعالى مشارك  
 لها في كونه قائماً بنفسه فيلزم صحة كونه مزيياً. واما قلنا انه لا مصحح لكون  
 الاحتكام مزيية الا كونها قايمة بانفسها فلا يمتنع وجوب كون قايمة بانفسها  
 مصحح ان تكون مزيية ومتى قدرنا ما معبود معه استحالة كونها قايمة بانفسها  
 فلهذا استحالة كونها مزيية فاذا سألنا الله تعالى في القيام بنفسه شاركها  
 في صحة المزيية وهذا هو المطلوب. واعلم ان هذه المسئلة لهم في ايرادها  
 ترجيحان الوجه الاول ان المصحح للزوجة هو الوجود كملحكتها عن  
 صاحب النهاية وقد مر بنا الى ما اخذ الجواب عنها فلا وجه لخصم هذه  
 والعجب منهم انهم يوردونها على هذا الوجه مع ان الوجود عندهم  
 هو نفس الموجود وان الموجودات انما هي مشتركة في امر لنفي ومع هذا  
 القول لا يمكن ايرادها ولا التمسك بها لانها غير مشتركة في امر جامع  
 لها اصلاً. الوجه الثاني ان المصحح للزوجة انما هو القيام بالنفس  
 وهذا فاستدلوا وجهين اما اولهما فنقول لم رجبكم ان العلة في صحة رؤية  
 الجواهر والالوان والاحتكام كونها قايمة بانفسها فان قالوا لانها متى  
 عدت بطل كونها قايمة بانفسها فلهذا استحالة رؤيتها متى وجدت  
 كانت قايمة بانفسها فلهذا امح ان تكون مزيية. قلنا كما بطل كونها  
 قايمة بانفسها عند عدمها هو بطل ايضاً عند حاضها واذا وجدت فكما انها  
 قايمة بانفسها وهي ايضاً مزيية فلم يحلّم العلة في صحة رؤيتها كونها  
 قايمة اولاً من كونها مزيية. واذا كان هذا الاحتمال ممكناً بطل القطع



يكون الوجود بالانفس في حجة الروية واما ثانياً فيجعل التخيير علة في حجة  
 الروية اولى لاننا لو قدرنا شيئاً متخييراً مستقراً في وجوده لم يخل لم يخل عنا  
 اعتقاد حجة كونه من قبيل ولو قدرنا ان العذرة وغيرها مما لا يرى  
 مستغنياً في وجوده عن جعله في رويته فالذي يتبعه العلم بصدقه الروية  
 في الجواهر والاجسام يجب ان يكون هو العلة في رويتهما دون غيره  
 لا يقال لو كان الجوهر من قبيل التخيير لما زاي التواجد لانه غير متخيير لانا  
 نقول ولو كان الجوهر متخييراً على رعيته لقيامه بنفسه لما كان السوء  
 مزيماً لانه غير قائم بنفسه **الشبهة الرابعة** وهم فيها جرح  
 احداهما ان يقولوا رويته لغيره معقولة عن رويته لنفسه فيقولون قد ثبت  
 ان الله تعالى شأه لغيره يجب ان يرى نفسه لان رويته لغيره معقولة لغيره  
 لنفسه والاشتراك في المغالوب يوجب الاشتراك في العلة واثباتها ان  
 لغيره رويته لغيره علة في رويته لنفسه معقولون قد ثبت ان الله شأه  
 لغيره يجب ان يرى نفسه لاني العلة في حجة رويته لنفسه رويته لغيره  
 والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المغالوب وعندهم في كلا التوجيهين  
 هو قياسهم ذلك على الواحد مما هذا غير هذه الشبهة في تعليلهم بها  
**والجواب** اما التوجيه الاول فهو باطل لان الاشتراك في العلة

متى يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المغالوب حتى اوجبتم من رويته  
 لغيره رويته لنفسه اذا كانت رويته في نفسه صحيحة او وان كانت متخييرة  
 فان كان الاول قد ثبت وان رويته تعالى صحيحة في نفسها وجب ان لا  
 حاجة بكم الى هذا الاستدلال وان كانت الثاني فهو باطل لان الامور  
 المستجيبة لا تثبت لها على حال اصلاً واما ثانياً فلا نه اذا لم يرد  
 رويته لغيره رويته لنفسه فيلزم ايضا من صحة رويته لغيره صحة رويته  
 من غير فرق وهذا باطل مطلق ما توقعوه فهذا هو الكلام على ما اوردوه  
 من شبههم العقلية **النوع الثاني في شبههم السمعية**  
 اقله ان الادلة السمعية هي المعقولة عند المحققين منهم في اثبات الروية  
 فاما الادلة العملية فقد حكينا عن تحقيقهم استضعافها وانه غير مودع  
 الى المقصود ونحن الان نذكر متمسكاتهم السمعية وبحق الكلام عليها  
 واقرى ما استكوا به من حجة السبع شبه اربع **الشبهة الاولى**  
 تستكهم بقوله تعالى ووجهه يومئذ ماضية الى ربها ناظرين قالوا ووجه  
 الاستدلال من هذه الآية هو ان الناظر وان جاء في اللغة يُعَانِ عِيْنَهُ اِلا  
 ان الامة مبهمة على ان المراد به في هذه الآية احد امور ثلاثة اما  
 الروية واما الاستطاة واما تغليب الحجة الصحيحة نحو المزيبي طلباً  
 لرويته فاذا ابطالنا هذين القسمين ثبت ان المراد به الروية واما  
 ان الامة مبهمة على ان المراد بالنظر هاهنا امور ثلاثة فلان من اثبت  
 الروية حمل النظر هاهنا عليها ومن نفاها فانه حمل النظر هاهنا على  
 احد وجهين اما على تغليب الحجة الصحيحة نحو المزيبي ونقول لما احتجنا الى



التعليق في حق الله تعالى جاز أيضا مما يبع ذلك فيه فيكون المزايا ناطرة الى  
 ثواب ربها واما على ان المطرها هنا بمعنى الانتظار وليس احد من الامة  
 قال في الاية قرأوا هذه الامور الثلاثة واما قلنا انه لا يمكن حملها على  
 الانتظار فلان لفظ الانتظار المعنوي يحرف الى متعلقا بالوجه لم يحى في اللغة  
 بمعنى الانتظار واما قلنا انه لا يمكن حملها على تعليق الحد فانه فلان ذلك  
 سمى كون المظودا اليه في الجهة والمظود اليه ها هنا هو الله وليس حاصله  
 في جهة فاذ بطل هذا ان القسمة ثبت ان المزايا بالمعنى هو الروية فهذا  
 قول عليه صاحب النهاية في تقرير هذه المشبهة وهي اقوى من غيرها المشبهة  
 لانها لا ترفعهم على وقوع الروية وحصولها للمؤمنين في الاخرة وما  
 عبد اها من الحقائق التمهيدية بل على جواز الروية وامكانها فالحاصل  
 عندهم من تقرير هذه الاية اصول ثلاثة احدها ان النظر بمعنى الروية  
 وثانيها انه يستحيل حملها على الانتظار وثالثها انه يستحيل حملها على تعليق  
 الحد فلهذا جاز لنا الجواب على هذه الامور الثلاثة واوردنا على  
 كل واحد منها كلاما مختصا به **المقام الاول** اما لا يستلزم ان  
 النظر تعيد الروية بل انما وضع حقيقة على الانتظار وعلى تعليق الحد فلهذا  
 يجوز المزي ولا يثبت الروية واما هو مقدمة الروية من ذلك منزلة  
 الاصطحاب من السماع وبذلك على ما قلناه وجوه اثنا عشر اما او لا  
 فنقول الله تعالى في قصة الاصطحاب وتراه ينظرون اليك وهم لا يعصرون  
 اثبت المظن حال عدم المعصية ولا شك ان المنع غير المثبت فالمنع  
 غير الانتظار لا يقال النظر ها هنا مجاز يؤز ووجه في حق الاصطحاب  
 لاننا نقول ان المجاز كالحقيقة في التعلل المناقضة عنه فلو كان النظر معيدا

لروية

معيدا للروية مجازا او حقيقة في حقهم لما نفى عنهم الانتظار واما ثانيا  
 فلا يثبتون نظرت الى الهلال فلم اذنه فثبتوا النظر مع عدم الروية  
 وفي هذا دلالة على تعبيرها واما ثالثا فلو كان النظر بمعنى معنى  
 الروية لوجب ان يقال تاملت اليه كما يقال نظرت اليه وهذا فاسد  
 واما ثانيا فاما ترى كون الجاذبة ناظرة الى الهلال ولا ترى كونهم  
 تاملت له وهذا يدل على تعبيرها واما خامسا فلا يثبتون نظرت اليه  
 انظر الى زيد حتى زانته فيقولون الروية غاية للنظر ولا شك ان غاية  
 التي عني الخ في نفسه واما سادسا فلان قولهم نظرت الى زيد تعيد  
 ان نظره انتهى اليه لان حرف الى لا ينهي العاية مجرى مجرى قولهم اشرت  
 اليه واما ثانيا اليه وذلك يعيد الحركة الى الشيء على وجه منتهي اليه  
 دون غيره فكان النظر عبارة عن تحريك العين في مقابلة المزي وهذا  
 ليس موجودا في الروية فاذا النظر غير الروية واما سادسا فلان  
 الله تعالى يوصف بأنه تاري ويرى ولا يوصف بأنه ناظر وينظر فاحد  
 معانيه للاخر واما ثانيا فلانهم يقتسمون النظر اقتساما كثيرا فيقولون  
 فلان ينظر الى نظرت راجح ونظر غضبان ونظر متحيز قال **التابع**  
 نظرت الى الحاجة لم تنصها نظرا المزي راجح وجوه العود  
 وقال الكيت  
 وشغف ينظرون الى بلال كما ينظرون الى النبي العظام  
 ومعلوم ان الروية هو كلام امر واحد لا يختلف بلانهم يزون الشيء على ما هو  
 ويستحيل وقوع التباين في نفس الروية واما المزايا من قولهم فلان  
 ينظر الى نظرت راجح وصف عينيه بما يكون عليه الباطن من الاجراء



والأردو وان لا يقال للبين لهم يقولون فلان يرى بعين الغضب ويعين  
 الرضى وبعين لذل فاذا جاز ذلك في المر ويه جاز في المنطق ايضا لاننا  
 نقول انهم ما قسموا الر ويه حق بطل ما قلناه واما ايضا فوما تارة  
 الى عين الرضى وتارة الى عين الغضب واما تارة فاما تارة  
 المنظر بما لا يمكن ان توصف به الرؤيه فيصنعون المنظر بالمشبهه والصله  
 المستدركه  
 يتقارن صون اذا التعوا في موقف نظر ايزيل مواقع الاقدام  
 قال ابن قتيبه يكا يزين لها من شدته وصلاته لانه لا يقال يكا بهذا المر  
 يزين الاقدام الا لشبهه فيمروقه والمعنى بتلك المشبهه الاعتماد على الحكيمه  
 في حكمها وتعليقها فقلنا بهذا ان المنظر انا هو التعليق لا الرؤيه  
 واما عاشرها فما انشبهه ابو علي العارفي  
 فيا فحق هل تجزي بكاي يشله يزارا وانما على عليك الزوافر  
 واني متى اشرف من الجائب الذي به انت من بين كواكب نظر  
 فطلب منها الجزا على كونه باطلا ولو كان النظر هو رؤيته اكان قد طلب  
 الجيزا على منعته ولذنه وحصول عزضه فيه الوجه العشره كلها داله  
 على ان لفظه المنظر غير محتمل للرؤيه وتجاهل عشرها قول بعضهم  
 وقعت مكان من وراء او رجاحه الى لذار من فوط الصباية انظر  
 فعبثا ي طورا غير فان من البكا فاعشى وطورا اجزر ان فابصره  
 وانا في عشرها ما انشبهه بعضهم  
 اذا نظر الواشون صدت وان عرضت وان غفلوا قالنا انشبهه على العبد  
 جعل فوله غفلوا في مقابله قوله نظر الواشون واما يكون غفله الانش  
 عما دعه وهما الى فقلنا انه اذا غفلتم اعراضهم عن اعمالهم

عن المقابلة

عن المقابلة والتعليب فثبت بهذه الوجوه كلها ان المنظر ليس تارة للرؤيه  
 واما هو التعليب المحذور فالتعليب الصحيح المحتمل للرؤيه سائر الرؤيه  
 واما المقابله المحذور فغيره لا يقال له لا يجوز ان يكون  
 لفظ المنظر يطلق بالاشتراك على الرؤيه والمقابله وتعليب المحذور فيكون  
 مشتركين هذه المعاني الثلاثة لانا نقول هذا فاستدركه لوجوه اربعة  
 اولها انه لو كانت لفظه المنظر مشتركه بين الرؤيه والمقابله والتعليب  
 لكانت حقيقه في الرؤيه ومفيده لمقابلةها وفقرتها فيما سلف ان المنظر  
 لا يكون مفيدا للرؤيه بخلافه وثانيها انه لا اشتراك هو على خلافه  
 فان الاصل في الالفاظ ان تكون موضوعه لا فاده معانيها المعروفة من غير  
 اشتراك من ادعى كون اللفظه موضوعه با حقيقه على حقيقين  
 مختلفين او اكثر كان مبدءا لخلاف الاصل وعليه الدلالة وثالثها  
 انهم قالوا فلان سطر الى نظر راض ونظر غضبان ونظر شمر فاطلقوا  
 هذا التسميم في المنظر فلو كان لفظ المنظر واحدا على الرؤيه حقيقه  
 وعلى التعليب والمقابله تارة اخرى لكان المنقسم الى هذه الاقسام  
 بعض ما يطلق عليه اسم المنظر لا كل ما يسمى بالمنظر فلما لم يضر او اعلم  
 ان لفظ المنظر لا يفيد الرؤيه بخلافه وثانيها هذا ان هذا من الامه ليقول  
 بان لفظه المنظر مشترك بين الرؤيه والتعليب والمقابله لان المشتبهين  
 للرؤيه يحملوها على الرؤيه واما المنكرون للرؤيه فانهم حملوها على  
 التعليب والمقابله فحملها عليها يكون حقا للاجماع وانه غير جائز  
 فثبت بجميع ما ذكرنا ان المنظر لا يكون مفيدا للرؤيه اصلا  
**المقام الثاني** اننا نقول قد قررنا بما ذكرناه من هذه الاجله



انما وجهه ان النظر لا يكون مفيداً للروية ولا يدل عليها واذ كان الامر  
 كما قلناه فلم لا يجوز حمل النظر المذكور في الآية على الانتظارات فان  
 ان النظر بمعنى التوهم يوجب استجابة الى الله والنظر بمعنى الانتظار لا  
 يوجب استجابة اليه فلهذا حملناه على التوهم قلنا انا اذا جردنا حمل النظر  
 على الانتظار في الآية فلا بد من افعال لعط الثواب ليكون النظر متعلقاً  
 به وسعدنا اليه وهذا وان كان على خلاف الاصل لكنه جلياً بصير  
 اليه وبذل عليه وجوه ثلاثة الوجه الاول انا نقول حمل الكلام  
 على المحذور محتمل وحمل الآية العقلية على غير محذور لها غير محتمل فاد  
 تعارضاً كان التعريف في المحتمل اول من التعريف في غير المحتمل وقد شربنا  
 الآية العقلية على استعمال التوهم على الله تعالى فاذا ورد من  
 الآية العقلية ما يقارنها وجب تأويله على ما يوافقها لئلا يوجب في  
 تناقض للآية وانه محال الوجه الثاني ان الله تعالى قابل بعباد  
 الآية وبين آخرها في النفي والاثبات فلو كان المتبادر في اول الآية  
 التوهم وانها لها في آخر الآية وكان اذا قال في اول الآية  
 وجوه يومئذ ناصح اي ناصح ان نقول في آخرها وجوه يومئذ ناصح  
 غير ناصح لئلا يتشاكل المقصودان فلما لم يفعل ذلك بل قال قلن ان يفعل  
 بها فافقه دل على انه ليس متبادر الروية بالنظر كما زعمت وقايدتها  
 انه واجب للكفاية حق العقاب ونوقع حصوله دون المشغ من الروية  
 فيجب ان يكون الذي اوجبه للمؤمنين هو انتظارات الثواب وتوقع  
 لتناصب آخر الكلام واقوله ويتسق لفظ الآية ويظهر معناها على ما  
 ذكرناه وجوه يومئذ ناصح اي ناصح لثواب ربها منتظره وجوه

باسره اي كالحق في مقابلة قوله ناصح نطق ان يفعل بها فافقه اي  
 حصول العقاب ونزوله وموقع هجومه وهو في مقابلة قوله منتظر  
 لثواب ربها الوجه الثالث ان كثير من الصحابة والتابعين فسرُوا  
 الآية بما ذكرناه من معنى الانتظار فذكر روى عن امير المؤمنين عليه  
 السلام في معنى قوله تعالى وجوه يومئذ ناصح الى ربها ناصح معناه  
 انهم ينتظرون الى الله في الآخرة كما ينتظرون اليه في الدنيا اي ينتظرون  
 ما ياتيهم من نعمه وأخشيانه وروى عن ابن عباس انه سأل عنها فقال  
 اهل الجنة ينتظرون رحمة الله وكرامته ثم تلا قوله تعالى لا تدركه  
 الابصار وقيل الكلام من نطق فيها معنى التوهم وروى عن محمد  
 في معنى قوله تعالى الى ربها ناصح ان معناه وجوه يومئذ حسنة منتظر  
 ينتظر الثواب من ربها وعن ابن عباس انها تنتظر الثواب من ربها  
 فثبت ما قلناه ان المفسرين قد فسروا الآية وناولوها على هذا التأويل  
 ولم ينكر عليهم غيرهم فكان اجاعاً فوجب حملها عليه لا يقال النطق  
 المفردون بحرف التعدي وهو لم يرد بمعنى الانتظار فلا يجوز حمل الآية  
 عليهم لاننا نقول هذا فاستدلوا من احدها انا لانعلم ان الحرف قد  
 واما هي اسم مستعمل في معنيين كل واحد منهما يباين في موقعها في  
 الآية المعنى الاول ان يكون الى واحد لا لآية اسم للنعمة وهذا  
 قد ذكره الاخر في تهذيبه وذكرناه اي العبادات لم يرد وحكي  
 عن ابن ابي نازب انما وقد ذكره ابن زيد في الجملة واورده ان  
 التكت في المعصية والممدود واستند والاعتنى  
 الخ لا مدح بل هزال ولا يقطع رجاء ولا يجوز الى



عند

و اذا كان الامر على ما ذكرناه فعلى هذا يكون معنى الاية وقايدتها  
 وجوه يومئذ ناصية نعيم زها منتظره ويكون موضعه نصب مفعولا  
 لمنتظره مقبدا عليها المعنى الثاني ان يكون انما معنى عند ويكون منصوبا  
 على الطرف وهذا شئ قد ذكره الازهري في التهذيب وذكر ابن السكيت  
 انه ان قد تستعمل بمعنى واشهد قول اوتو  
 فهل لكم فيما اتي فانني بصير ما اعنى المطايع جديما  
 اي فعل لكم فيما عندي فعلى هذا يكون معنى الاية وقايدتها وجوه  
 يومئذ ناصية عند زها هذا ان معنيان لا غبار عليهما فيجب تنزيل الاية عليه  
 اذ كانت الى اسماء وتاثيرها هب اناسلنا ان الى ليست اتمما على المعنى  
 اللذين ذكرناها وانا هي خرفة للتعديفة فما يبع من حمل الاية على الانظار  
 ايضا وبيناها بما قد حكى عن ابن عباس انه قال العرب تقول انما انظر الى  
 الله ثم الى فلان وروى عن الخليل بن احمد انه قال نظرت الى فلات  
 بمعنى انتظرت وقال الشاعر  
 واذا نظرت اليك من سكر والبهج ذونك جدي نعيم  
 وقال اخر  
 كل الخلايق ينظرون سجالة نظرا يحجج الى طلوع هلال  
 ومعلوم ان الحجج ينظرون طلوع الهلال والتمجال ايضا ولا يذم من نظرا  
 وقال اخر  
 وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا النعام  
 ومعلوم ان الظما ينظرون حيا النعام وعلينا ان نظرا لشعث الى بلال  
 هو بمعنى الانتظار ايضا لانه مشبهه نظرهم الى بلال بنظروهم الى حيا النعام  
 لا يقال اننا لا نسا زعمكم في معنى النظر المقرون بال معنى الانتظار

هذه

عنده الشواهد ولكن نقول النظر المقرون بالي المعلق بالوجه لا  
 يمكن ان يستعمل بمعنى الانتظار لاجل تعديده بالوجه بل نقول هذا  
 فاستدل بل قد ورد بمعنى الانتظار ايضا وان كان مقبدا بالوجه قال  
 خنات وجوه يومئذ ناصية نعيم زها منتظره  
 وقال غيره  
 ويومئذ يذري قار دايث وجوههم الى الموت من وقع السيوف والطر  
 وقال البعث  
 وجوهها ليل الحجاز على النوى المكد ان المقادير ناظره  
 فثبت بهذه الشواهد الشرعية انه النظر المعلق بالوجه المعدي بالي ويستعمل  
 بمعنى الانتظار محب تنزيل عليه وهو مطلوبنا  
**المقام الثالث**  
 هب اناسلنا ان النظر في الاية ليس يكون بمعنى الانتظار فلهذا يجوز حمله على  
 تعليب المحذرة التسليم نحو المزي لانه احد ما يطلق عليه اسم النظر وبعض  
 مقابله قوله هذا انما يقتل اذا كان المظنون اليه في جهة والله تعالى  
 ليس في جهة فلا معنى حمل الاية عليه فليس عن هذا جوابا **الجواب**  
 الاول انا نقول انه لا يذم من يقدر مصارف محذوف كما في قوله تعالى واستاب  
 القرية فعلى هذا يكون معنى الاية الى ثواب ربها ناظره وهذا وان كان  
 على خلاف لا يملح لكنه يحب المصير اليه لان الصالحين والشايعين فسرخوا الام  
 على ذلك وروى عن امير المؤمنين انه قال الى ثواب ربها ناظره وعن ابن عباس  
 روى الله عنه انه قال الى ثواب ربها ناظره وعن قتادة ومجاهد مثله  
 وعن النخعي انه قال حدثنا من سمع عليا يقول في تفسير قوله تعالى الى ربها  
 ناظره انه اذا حال المؤمنون الى العترة ففتحت لهم ابواب الجنة فينظرون  
 الى ما عند الله هم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم الجزيلة



وعن سعيد بن مسهر قال سمعت ابن سنان قال سألت سعدة بن جبير عن سنان  
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة فقال ما تقول أصل العرق قلت يزعمون  
انهم يرون الله قال كذبوا البس الله تعالى يقول لا تدركه الابصار  
قلوبنا نقول في قوله تعالى إلى ربها ناظرون فقال إلى ثواب ربها ناظرون  
**نعم** الذين يجلبون الآية على هذا التأويل لأبد لهم من أحد أمرين  
أما إذا في المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما ذكرناه في سؤال  
الغريب وأما أن يقولوا أن إلى اسم وهو واحد الألف كما حققناه من  
قبل فلا يخفى جوف إلى امتناعه **الجواب** الثاني أنا وإن سلمنا لكم  
أن النظر في الآية لا يمكن حمله على تعليق الترتيب إلا إذا كان المنظور  
إليه في جهة فلم قلتم أن الله ليس بجهة ولا شك أن هذا هو الحق على ما  
حكاه القائلين بالروية واللام على أصولهم وبما أنه إن من قال بالروية  
لا يمكنه نفي الجهة عن الله تعالى لأن الله لا له على نفي الجهة عنه تعالى  
لئلا لا يقال لو كان الله تعالى حاصلاً بجهة لكان ساعداً لها فكما  
أن المعقول من الحصول في الجهة هكذا نقول المعقول من الروية لأن  
الذي لا يحصل إلا مع المقابلة فإن جاز لكم إثبات روية مؤخره عن المقابلة  
بما قاله القائلين بالجهة أثبات الحصول فيها منزهة عن الشغل لها من غير فرق  
وعلى هذا لا يمكنكم القطع بأنه ليس المراد من المظهر في هذه الآية عليه  
الحديث لا يقال العرق بينهما ظاهر فانا إذا تأينا شيئاً فانا نقول بالبدن  
العرق بين رؤيتنا له ومن كونهما مقابليين فالروية هي نفس إدراك  
الشيء والمقابلة هي شرط من شروطها والبدن فيه قاصبه بالميز بين نفس  
الشيء ونفس غيره فانا علقنا العرق بينهما لم يكن قولنا بشيئ من روية سقته

عن

المقابلة قولاً متساوياً بخلاف ما إذا قلنا بشيئ من في الجهة وليس متساوياً  
لها فإنه لا يعقل من الحصول في الجهة الاستغناء تلك الجهة فلو كانت الحصول  
في الجهة مع نفي الشغل لها كان قد نفينا عين ما أثبتناه وهذا متناقض  
فظهر بما ذكرنا حصول العرق بينهما لا نأقول إذا اقتضت تجزئ  
هذا العرق كان الفاعل يدين بالجهة أن يقولوا لا شك أن الحصول في الجهة  
أتم من الحصول في الجهة على جهة الاستغناء أو على جهة التبعيد **الاستغناء**  
هو الجتم والباع هو الغرض فإذا جازم الروية مع قطع النظر عن قيد  
المقابلة عندها كان يتم فحوزوا وإيضاً حصوله تعالى في الجهة مع قطع النظر  
عن شغل الجهة فظهر بما حققناه أنهم إذا جازموا وأصول الروية من غير  
كيفية لأهمهم تجوز الحصول في الجهة من غير كيفية أيضاً من غير فرق  
بينهما وحيث أن القول بالجهة لأهم للقائلين بالروية لا محالة وما ذكرناه  
من العرق هو ملخص ما ذكره الرازي في كتابه النهاية فإنه قوره وتمامه  
التخلص عن هذا الأمر لأنه ليس له بخلص عنه لما حققناه فعلى هذا  
يجري الكلام على مستكهم بالروية وتزيلها على هذا التأويل والاستقرار  
والمقابلة كما أوضحناه ثم قال المستكهم أنه يمكن الجمع بين التأويلين  
فإن الآية وردت في شأن أهل الجنة فعلى سبيل النظر في الآية على معنى  
الاستطارة يكون أهل الجنة مستظرين لما حصل لهم من ثواب الله تعالى  
في المستقبل وعلى تزيلها على معنى تعليق الحديث الصحيح نحو الزبي  
يكونون ناظرين إلى ما بين أيديهم من الثواب في الحال فيكون المعتنيان  
حاصلين في أصل الجهة على هذا التفسير لا يقال أن على التأويل



الاول اذا كان النظر في الالوه بمعنى الانتظار فانه يؤدي الى الغم والخيرة  
 وفيها تنغيص وتكدير وهذه الامور كلها منتفية عن اهل الجنة  
 فيبطل تزييل الالوه على معنى الانتظار لاننا نقول هذا فاستبدلنا  
 ثلاثة اما اولها فلان الانتظار اما يؤدي الى الغم والخيرة اذا لم يكن النظر  
 وانما يحصل ما ينتظره فاما اذا كان وانما يحصل له وعلى ثقة من حصوله  
 اليه عندا وانه فانه لا يلحقه غم وحسرة واما ثانيا فلان المنتظر اما  
 يكون في غم وحسرة اذا كان محتاجا الى ما ينتظره فاما اذا كان في ارض عيش  
 واهناء في الحال فانه لا يتنقص عيشه بالانتظار واما ثالثا فانه منتظر  
 بروية الله تعالى برزخهم ونقول هل في دايه او عي دايه فان كانت دايه  
 عليهم في جميع الاوقات ادى ذلك الى تنغيص عيشهم وتكديره لان روية  
 العظمى في حال الاكل والشرب والوقوع والمفاسكة يبتون هذه الامور  
 وليدتها وان كانت عي دايه فهي عندهم من اعظم الثواب فعند انقطاع  
 لا بد من ان يكونوا اشتاقا اليها منتظرين لحصولها فاذا حاز انتظارها  
 جازا انتظار الثواب ايضا وكلما قالوه في روية الله بانتظارهم لها فهو جوا  
 في انتظارهم للثواب لا يقال على التاويل الثاني اذا كان النظر في الالوه  
 بمعنى تطبيق الحق في التليم نحو المربي فلا بد من احدا من اما حذف المصا  
 وهو الثواب وهو فاستبدلنا به امتار من غير دليل واما على ان يكون الى واحد  
 الالوه كما دعت بمعنى النعم وهو خطأ ايضا فان الجمهور من ابياء العربية  
 وفصلاء النجاة ذكر وا في بابل خروف الخاوه ان منها ما هي اسماء وخرفاء منها  
 ما لا هي الاخرى لا غير واه ردوا ضيعة الى فيما لا هي الاخرى لا غير وهكذا  
 فوتره الذي يخبر في مفضله فانه ذكر ان الى مما لا هي الاخرى لا غير وانهر

فربعتهم ما هاهنا اسماء معنى واحدا الالوه وتارة خرفاء للتعبية وهذا  
 خلاف مقتضى النجاة فيجب ان يكون باطلا لاننا نقول اما حذف المضاف  
 فهو ما ينع كما ذكرنا في سوال الغيبة وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه  
 يجب المصير اليه لقيام الدلالة على ذلك واما ما زعموه من مخالفة جواهر  
 النجاة فيما نضوه في الي فهذا خطأ ومجهل بمقتضى النجاة فيما وضعوه فاهم  
 اما منعوا ان تاتي الى اسماء من غير اعتلال ولا اشكال ان الى معنى النعم  
 لا تاتي قط الا اسماء الامع الاعلال لان الاصل فيها الي تحريك الياء فالت  
 تحركت قلبت الياء كالدق في وهذا فان قولنا من امرا من من بين و  
 كذلك قولنا في اني من وفي لي كما كانا لا ياتيان فليكن الامع الاعلال  
 لم يبقها النجاة فيما هي خرفاء وفعلا لما لم يكونا كذلك الا بالاعتلال  
 الا ترى ان المكاف ومذوم ومذومنا انما على حالهما من غير اعتلال ولا تعب  
 تارة اسماء وتارة خرفاء عودها ما هي اسماء وخرفاء فلما كانت الى لا هي اسماء  
 الا بالاعتلال لم يعدوها فيما هي اسماء وخرفاء فحصل من مجموع كلامنا هنا  
 ان الى يجب ان تكون اسماء الاعلال وان لم يعدوها النجاة في الحرف والنجاة  
 فيما هي اسماء وخرفاء لما ذكرناه وحصل الجواب عن هذين السوالين الموهين  
 على وجهي التاويل من هذه الالوه وبطل ما تزعموه **الشبهة**  
**الثانية** تسكنهم سؤالي مؤمن عليه السلام للروية في قوله تعالى حكاه  
 عنه ريت امري انظر اليك قالوا فوجه الاستدلال من هذه الالوه  
 هو ان مؤمن عليه السلام سأل الله تعالى ان يريه نفسه ولا يخلو حاله  
 اما ان يكون سائلا لما يكون صحيحا او لما يكون مستحيلا على الله تعالى



قال كان سأل ما يستحيل على الله فهذا خطأ لأن مثل هذا لا يجوز على الآيات  
 ولا يجوز أن يقال ما جعله استحالة على الله ولهذا فإن موسى لما كان عالماً  
 باستحالة الصاحبه والاولاد لم يجز أن يشأ لها وان كان سألها ما هو محتج  
 على الله فهذا هو الذي نريد لأن مقصودنا من الآية بيان انه الرؤيه  
 ممكنه في حق الله تعالى **واعلم** ان الجواب عن هذه المشيئة التي هي  
 بان نذكر وجه حسن سؤال موسى عليه السلام للرؤيه ثم نرد فيه بكونه لم  
 يسأل الصاحبه والاولاد ثم نذكر المختار عندنا في ذلك كله فلا جزم في  
 الكلام على مقامات ثلاثه **المقام الاول** وجه حسن سؤال  
 موسى للرؤيه والمختار في ذلك اجوبه ثلاثه **الجواب الاول** يحكى  
 عن الشيخ ابي الهذيل واهل القسطنطينيه واصل ما قاله هو ان موسى لم يسأل  
 الرؤيه اصلاً لعله باستحالتها على الله وانما سأل الله يعلم الله تعالى  
 صوابه لا ان موسى كان يعرفه تعالى في الدنيا باكتساب يجوز فيه  
 ورود اللبس فسأل الله ليعرفه نفسه معرفه الاصطناع التي يرزق معها  
 كل نفس كما سأل ابراهيم في قوله اني كيف يحيى الموتى فاجابه الله تعالى  
 بان تلك الآيات التي تكون معرفه الاصطناع لا تكون في الدنيا ثم قال  
 ولكنني ساريتك ما هو دون ذلك انظر الى الجبل فان استقر مكانه فهو  
 تداني فلما على ربه الجبل جعله دكاً وخز موسى صقلاً ثم قال ثبت انك  
 من سأل ما لا يجوز فعله في الدنيا **الجواب الثاني** وهو يحكى عن  
 الشيخين ابي علي واهل هاشم وتقرير ما ذكرناه هو ان موسى عليه السلام  
 لم يسأل الرؤيه لنفسه وانما سألها للنومه وبيانها هو ان قوله طلبوا  
 ذلك كما قالوا اننا الله جهره وقالوا لنؤمن بك حتى ترضى الله جهره

قالوا وانما تأب عليه السلام لا من انما ولا فلانه سألهم قبل ان يؤذن  
 له والانبيا لا يجوز ان يسألوا امرأه من الله تعالى الا بعد ان يؤذن  
 لهم لانه لا يمتنع ان تكون المصلحة في خلاف ما يطلبوه فيكون المنع متغيراً  
 عنهم وهو محال وانما تأب لان موسى لما رأى الاهوال التي اظهرها الله  
 تعالى عند سؤاله من الصعقه وركب الجبل استخبر لقوبه على عادته الصالحه  
 عند مشاهدته الاهوال العظيمة اذ سبق في الآية ما يدل على انه تأب من  
 اجل سؤاله والى هذا التاويل ذهب صاحب الكشف في تفسيره ولا  
 يقال ان الظاهر هو سؤال الرؤيه لنفسه لا لقومه ولا حاجه الى العذر  
 عن الظاهر بخبر لا له لاننا نقول هذا مستلزم ولكن قد ذكرنا من  
 قبل ان الخطاب محتمل للقصه والاحتجاب والادله العقلية لا يمكن حملها  
 على غير ما دللنا فلذلك كان التصرف في الخطاب اوله **الجواب**  
**الثالث** وهو يحكى عن الشيخ ابي الحسين ومحصل كلامه هو ان موسى  
 عليه السلام سأل الرؤيه لنفسه وذلك يكون على وجهين الوجه الاول  
 ان يكون سؤاله مع علمه باستحالة الرؤيه على الله تعالى وعلى هذا يكون  
 لسؤاله لها ما يرد ثانياً **المقام الثاني** ان يفهم الادله السمعيه الى الادله  
 العقلية لعل في كثيره الادله وتناصرتها بقوته وبيان وزايده في الوضوح  
 اذ كانت من جنس واحد فكيف حالها اذا كانت من جنسين عقليه وسمعيه  
 ولهذا احتار الله الادله على وجوه وتوجيه من اجل ما ذكرناه  
 القابله الثانيه هي ان مثل هذا قد وقع من ابراهيم عليه السلام كما يحكى  
 الله تعالى عنه في قوله اني كيف يحيى الموتى قال اولئك قوم من قبلنا ولكن



ليطهات قلبى وكما وقع مثل ذلك من المصلحة عليهم السلام حيث قالوا  
 اتحل فيها من يستد فيها وينفك الية ما مع انهم عالمون به لالة العقل  
 استحالة ذلك على اسم تعالى اما على مذهبكم فلان الله تعالى لا يبيع منه  
 ببيع بكن ما سجد على ابي وجه فعله فهو حسن واما على مذهبنا فلا نعلم  
 عالمون بحكمة الله تعالى وانه تعالى لا يجوز عليهم فعل القبح ومع هذا كله  
 فقد وقع ذلك منهم فما كان الفكا برة في سؤالهم والعذر لهم فيه فهو  
 بعينه فابى في سؤال موسى للرؤية فما اجابوا فهو جوابه الوجه  
 الثاني ان يكون سؤاله عليه السلام للرؤية مع عدم علمه باستحالة الرؤية  
 على اقم وعلى هذا يكون الغايه في سؤاله من ان يحصل له العلم باستحالة  
 الرويه على الله بالادلة السعيه وهذا جائز لا مانع منه على كلا المذهبين  
 منا ومنكم اما على مذهبنا فهو ان المعارف وان كانت كلها عقلية لكنها  
 تقول ان عدم علمه باستحالة الرؤية ليس يكون جهلا بالله اذ ليس عندها  
 الخيرية بكونه من بابا حال فيقال انه قد جهله موسى عليه السلام واما  
 على مذهبكم فالمعارف كلها عندهم اما وجبت بالادلة الشرعية ليس  
 العقل عندهم لا يوجب شيئا البته واذا كان الامر هكذا فليقل في شريعته  
 موسى ان العلم باستحالة الرويه غير واجب ثم ولو سلمنا ان العلم باستحالة  
 الرويه واجب بالادلة الشرعية فليقل موسى عصى بتركها خاصة على هذا  
 فان عندهم ان المعاصي حايظه على الانبياء وبوبك عصيا في امور ثلاثة  
 اما اولها فلا تات كما حكى الله عنه والنزبه لا يكون لما من معصيه و  
 اما ثانيا فلا تات في الرويه في الدنيا وليس ذلك لاجد بالاتفاق واما  
 ثالثا فلا تات عندهم ان كل ما لم يرد الله استحاله وجوده والله تعالى

قد اراد

قد اراد الابرار موسى في ذلك الوقت فكانت رؤيته في ذلك الوقت مستحله  
 فيكون سؤاله للرؤية مع علمه باستحالتها اقدا ما على المعصيه فثبت انه  
 لا مانع على مذهبنا ومذهبكم من ان يكون موسى عليه السلام غير عالم  
 باستحالة الرؤية على الله تعالى فهذا المحقق جواب ابي الحثين عن سؤال موسى  
 للرؤية وسائر الشيوخ **المقاهر الثاني** الوجه الذي لاحله لم يأت  
 الصحاحه والولد مع استحالة التماس على الله تعالى كاستحالة الرؤية اعلم  
 ان هذا السؤال يتوجه على كلام سائر الشيوخ وعلى هذا اختلا فهم  
 في الاجوبه عن حسن سؤال موسى للرؤية يكون اختلا فهم في الامتناع عن سؤال  
 الصحاحه والولد فلنقرر كلامهم فنعول اما الشيوخ ان اجابوا في واجبه  
 القسم الكافي فيعتذر ان عن ذلك بانه انما لم يأت له الصحاحه والولد لانه  
 من سؤال الرؤية على قولها انها هو طلب انه يعلم الله بها على ضروريا لا  
 يقع فيه لبس ولا شك وهذا لا يمتشي ولا يكون معقول لا حتى حق الصحاحه  
 والولد فلهذا نقدر سؤاله لها واما الشيوخ ان اجابوا على واجبه فاما  
 لم يأت له الصحاحه والولد على قولها ان سؤال الرؤية كان عن قومه ولم يكن  
 سؤالا عن نفسه وانما لم يأت لها لم لا من انما او لا لانهم لم يأتوا لها منه قطعا  
 من الله تعالى او شعهم عن طلب ذلك واما ثانيا فلا نعلم انما طلبوا ما يمكن  
 ان يعلم استحالة بالسمع ليزيد عليهم ولبس سعي يدل على استحالة كالرؤية  
 فاما الصحاحه والولد فلا يمكن ان يعلم استحالة التماس بالسمع فلهذا لم يجز ان  
 يأت له الصحاحه والولد لا يقال اذا كان موسى على رأي الشيخ علما  
 باستحالة الرويه على الله تعالى فلم لم ينعهم عن سؤال الرويه ويكون كلامه



مقتضاكم وكافيا من غير حاجة الى ان يرد عليهم المتع من ذلك من جهة الله تعالى لا نقول انهم لغرض حملهم وتاديبهم في عيهم وصلاتهم لما طلبوا الرواية يقولون اننا الله حينئذ انكر عليهم قولهم واعلمهم بما اقترحوا من خطاب فابوا الا التنازلي في جهلهم والاضطراب في حاجتهم فارد ان يرد من الله تعالى ما يقطع شكاؤهم ويحسم سعيهم فلهذا سألهم الرواية مصيغها الى نصيبه بقوله تعالى انظر اليك لان في اضافتنا الى نصيبه مصدرا عظيما وهو انه اذا منع الرواية مع ما له من اللزوم عند الله وعلوا منزله فغيره يكون بالمنع اولى واحق وامش الشيخ ابو الحسن فانه امام يبالى بالحق والوليد على قوله ان سؤال الرواية كان لغرض سؤا فلهذا كونه عا باستحالة الرواية على الله او غير عالم فلانه على قوله لما طلب دلالة سمعته على استحالة الرواية ليعلم بنظره فيها استحالتها عليهم فاما الصواب والوليد فلا يمكن ان يعلم استحالتها بالادلة الشرعية فهذا هو العذر المستوفى في سؤال موسى عليه السلام للرواية دون الصحبة والوليد **المقام** **الثالث** في تقرير الوجه المختار من كلام المشيخ واعلم ان المختار عندنا في هذه الاية تفصيل فشير اليه مشتمل على معصدين المصداق الاول ان سؤاله عليه السلام للرواية ما كان لنفسه واما كان عن قومه في المعتقد فيه دليلان احدهما انه عليه السلام لما فهم منهم طلب الرواية انكر عليهم غاية الاكثار واعلمهم بما اقترحوه من الخطا كما اقترحوه في قولهم اجعل لنا اماما كما هم الهة وجعلهم بما لعن منهم من ذلك فابوا الانجابا على صلاحهم واصرارنا على مطالبهم يقولون ان نؤمن لك حتى نرى الله حينئذ ويقولون اننا

الله حينئذ قلنا اي ان المتع لهم بالقول لا ينفذ وان الموعظة من نصيبه لا يجدي ولا تنفع فقال الله تعالى الرواية يرد منه ما يقطع حاجتهم وثانيهما انه لو كان سؤال الرواية من نفسه لا يقوم لأورده الله على سبيل الترتيب والملازمة والتعريض والتوضيح له والاكثار عليه كما حكى الله تعالى عن موسى في قوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فاما ضعفه وثبوته فما كان الا بين اجل استعظام الامر في طلب الرواية ونجاسة شأنها ولما ظهر من آثارها من الامور الهائلة كذكر الجبل وحصول السعفة واما اضافة الرواية الى نصيبه فقد ذكرنا وجهه في تقرير كلام الشيخين المقصود الثاني ان موسى عليه السلام كان عالما باستحالة الرواية على الله تعالى خلا فاما ما ذهبه الشيخ ابو الحسن في احد الوجهين من انه يجوز ان يكون عالما باستحالة الرواية على الله تعالى والمعتقد فيه دليلان احدهما ان الانبياء عليهم السلام يجب ان يكونوا اعرف بالخلق بذات الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما يستحيل فكيف يحق على موسى حال العلم باستحالة الرواية على الله تعالى ما في تجربته من ابهام الجسدية والعرضية والحصول في الجهمة والله تعالى عن ذلك وثانيهما انه صلى الله عليه وسلم لما جوز قومه الرواية وطلبوها يقولون اننا الله حينئذ قال انهلكم بما فعل السفهات فانكروا ذلك عليهم وعبدوه سفها وضلالا فكيف يجوز ان ينكروا عليهم ويكون حاسلا على مثل كمال وحاشي هذا من الكلام على التقرير الاول **الشبهة الثالث** وهو القول الثاني من سؤال الرواية قولهم تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف نؤمن بك ووجه تعليلهم بهذه الاية هو انه تعالى خلق بيته



الوجه

باستعارة الجبل ولا شك ان استعارة الجبل ممكن وما علق على الممكن  
 فهو ممكن فالروية ممكنة واما قلنا انه تعالى فلق رويته على استعارة  
 الجبل فهو ظاهر في الالاه فانه علقها بمتبعية الشرط بقوله فان استعارة  
 فسوف ترواني واما قلنا ان كمالا علق على الممكن فهو ممكن فهو ضروري  
 لا اشكال فيه فثبت بما ذكرناه ان رويته الله تعالى ممكنة وهذا هو المطلوب  
**والجواب** عما ورد به من وجهين الاول انا لا نسلم ان الله تعالى  
 علق رويته بامر ممكن قوله استعارة الجبل ممكن وقد علقها عليه قلنا  
 انه وان كان ممكنا بالامساقفة الى ذاته لكنه مستحيل بالامساقفة الى  
 امور اخرى ونحن نعلم ضروره بالبداهة انه لا فرق في العقول في عدم  
 الشيء وبعد حصوله بين ان يكون مستحيلا لذاته وبين ان يكون مستحيلا  
 لا لغيره واذاته وهذا فانا لا نجد فرقاً بين استحالة حدوث ذات الله  
 تعالى وانقلاب صفاته وبين استحالة وقوع البيع من جهته وان كان  
 استحالة حدوث ذاته وانقلاب صفاته اما هو من اجل ذاته واستحالة  
 وقوع البيع اما هو من اجل تعدد رايه اليه ولا شك ان استعارة  
 الجبل وان كان ممكنا في ذاته لكنه مستحيل لامور ثلاثة اما اولها  
 فلان عندكم ان الله تعالى في ذلك الوقت اذا لا يستعارة الجبل وما  
 اراد الله الاحصاء كان حصوله مستحيلا عندكم فاذا حصول الاستعارة  
 في ذلك الوقت محال واما ثانيا فلانه علق الروية باستعارة الجبل  
 حال تحريكه ولا اشكال ان حصول الاستعارة حال اخر كحال هذا  
 معلوم من ظاهرا الالاه فان المعنى من قوله فان استعارة مكانه ان سكن

في

في حال اليك والحركة وهذا محال واما ثالثا فهو ان قوله تعالى  
 فان استعارة مكانه فسوف ترواني مقامه فان استعارة حالة التجلي اوجهين  
 احدهما ان استعارة لو قال صاحب الخليفة انني الخليفة فقال صاحب  
 ان تراه ولكن انظر الى زيد فان استعارة قدماه فسوف تراه فلما علق  
 الخليفة لم يستعارة قدما زيد علقنا بالضرورة انه اذا كان استعارة قدماه  
 في حالة التجلي فكذلك القول فيما ذكرناه من معنى الالاه من كون الاستعارة  
 حالة التجلي وثانيهما انه لولا ان الغرض بقوله فان استعارة مكانه ضروري  
 ترواني حالة التجلي لكان لا معنى لقوله فلما علق رايته للجبل جعله دكا  
 لن ذكره ليس الالاه ان استعارة الجبل حالة التجلي محال لا يمكن  
 فثبت بما ذكرناه ان الله تعالى علق رويته على امر مستحيل فثبت ان  
 مستحيلا الوجه الثاني اننا سلمنا ان الروية معلقة على امر ممكن  
 فلم قلنا انها لا بد وان تكون واعده حاصلة وبينا ان المعلق على ما  
 لا يوجد وهو ما يصح وجوده فيبدأ من احدها استحالة حصول المعلق  
 عند عدم الشرط وثانيهما حتم حصوله عند حصول الشرط والمعلق  
 بالشرط هاهنا هو وقوع الروية وحصولها حصول الاستقرار وثبوته  
 ولا شك ان موتى عليه السلام لما سال الروية بقوله رب اذن انظر اليك  
 واجابه الله تعالى فقال له انظر الي الجبل فان استعارة  
 مكانه فسوف ترواني فانه تعالى علق الروية بامر غير حاصل فكان  
 تعليقه الروية على ما لم يوجد بيان لا نقاش وجوبها جوابا مطابقا  
 لسؤاله فاما ان يكون الغرض بيان كون الروية ممكنة او غير ممكنة  
 فهو امر غير مطلوب ولا مقصود فلو كان الغرض من تعليق الروية



بالاستمرار في بيان كون الرويه صحيحة أو غير صحيحة كما ذكرنا لم يكن  
الجواب مطابقاً فثبت ان المعمود هو بيان نفي وجود الرويه لا نقياً  
شرطها وهذا هو المطلوب **الشبهة الرابعة** وهو التعريف  
الثالث من سؤال الرويه بزعمهم قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله  
دكاً وتجلى هو الظهور والانكشاف فاذا كان الله تعالى جوت  
ان تجلى للجبل وينكشف له جات ان تجلى لعينهم اذ لا احد فصل بينهما  
وهذا هو المزايا **والجواب** ان التجلي لا يخلو حاله ايمان يكون  
المزايا بالتجلي بذاته او بآياته والاول باجل لن التجلي في وضع الشئ  
يزاد به وجهان احدهما الظهور والتكشف كما قال تجلي الهلال للشمس  
اليه اي ظهر وانكشف وثانيهما يزاد به مقابله الشئ كما يقال تجلي  
في فلان مطر الى قابلي وتجلي الباري للصيداي رفع راسه وقوله  
ونظر اليه فاذا نفرد هذا والتجلي في الاله المذكورة لا يمكن جملة على  
هذين الوجهين لا تتخالفهما في حق اسم تعالى لا هما لا يجوز ان الافي  
حق الاحتمام او ما هو تابع لها فبطل جعل الاله عليهما فلم يقع الا ان  
يكون العز من التجلي هو التجلي بالايات ولا شك ان تجلي الله تعالى  
بآياته هو ظهور آياته والايه الظاهره التي كان الله تعالى بها متجلياً  
هو طبيعة الجبل فيزيد بغير معنى الاله فلما تجلى الله بآياته للجبل  
جعل دكاً وهذا لا يفيد معنى الرويه في حال كما ذكرنا فبطل ما  
نوهتموه في الاله فهذا هو الكلام على شبههم العقلية والسبعية  
ولم نذكر من شبههم الا ما اعقده صاحب النهاية وعقل عليه فاما  
ما ذكره غيره من شبه العقلية والنقلية فهي تركيبة فاعلمنا ذلك

لصعها

لصعها ومن احاطا عليها ما ذكرناه ها هنا وجقنا عليهم لم يخف عليه  
قوار ما يتوهم وقد ذكرنا ما نؤول اليه حقيقة الخلاف بيننا وبينهم  
في مسئلة الرويه فلا وجه لتكرير قلوبهم اعلم ان الذي استلناه  
من الجادلة العقلية والنقلية في استحالة الرويه كما هي الاله على استحالته  
الرويه على الله تعالى بهذه الخواص في الدنيا والاخرة ففي الاله انما  
على ان الله غير مزي حاسه مشاوسه كما ذهب اليه من ان يزعم وفاته  
نعم ان الله يخلق للخلق حاسه مشاوسه يرون بها خاصية ذاته في الاخرة  
والذي يتحقق من مذهب صيران والعلم عند الله تعالى ان عرصة  
بذلك هو العلم الضروري الذي يحصل للخلاق عن مشاهدته تلك الحجة  
في الاخرة ومعاينة تلك الامور الهائلة وسمي ذلك حاسه مشاوسه  
واما نزلنا مذهب على هذا الوجه لان اهل المقالات حلو عندنا في  
كون الله من ايسر حاسه مشاوسه هو انه تعالى يقوي هذه الحاسه ويرى  
بها التذمب تعالى في لآخره على خلاف ما يرى به هذه المزيات الحادية  
وهذا يدل على ان عرصة ما ذكرناه لا نه اذ لم يثبت هذه الرويه  
التي تعقلها فلا وجه لذلك الا العلم كما حققنا **فاذا عرف هذا**  
فالمعتمد في ابطال الحاسه المشاوسه ان يكون الله تعالى مزي بها ما ذكرنا  
انما من الاجلة العقلية والنقلية ويحتملها ها هنا مستلكان المستل  
الاول بزعمنا في تقريره ونفي ربه هو انه تعالى لو راي بحاسه مشاوسه  
لكان لا يخلو حال تلك الرويه ايمان يكون موافقة للرويه بجوارتنا  
او مخالفة فان قال بالاول فهو فاسد لان المعلوم ضروره ان لا يخلو







بهذه الحواتر الا المتقابل او ما هو في حكم المتقابل من الاحتسام والاعتدال  
 وقد ذكرنا ان المتباينة وما في حكمها مستحيله في حق الله تعالى فلم هذا  
 استحالة رويته وان قال بالثاني فهو باطل ايضا لانا لا نعقل من الروم  
 الا ما يجده عند رويته لعدم المزيات من احوال على الله تعالى هذه الروي  
 التي نعقلها فقد سلم ما يرد به وكان خلافه لا يعقل ولا يتصور هو القضا  
 سلطان المسلك الثاني في الزاوي وحاصله ان احدهما انه تعالى  
 لو كان من باب حاشية سادسه غير هذه الحواتر لكان يكون الطوم  
 والمذواح والاصوات من بيته ايضا بهذه الحاشية وثانيهما انه لو كان  
 هنا حاشية ترى بها القدم تعالى لكان يكون هنا حاشية متابعه يلمس بها  
 القدم تعالى وسبع لها ويذكر الى غير ذلك من الجهالات وهذا كله  
 باطل وقد ادى الى هذه القول باثبات حاشية سادسه بحيث ان يكون  
 باطلا وهذا تمام الكلام في الرويه والحمد لله رب العالمين  
**ثم الجزء الثاني من كتاب الشامل ينلوه في الجزء**  
 الثالث القول في اثبات الوجدانية قال في الاصل وكان  
 القراع من تاليفه في شهر القعدة سنة احدى عشرة وستمائة  
 ووقع من رافقه هذه النسخة في شهر شعبان سنة احدى عشر وستمائة



